

Dietrich Bonhoeffer

La responsabilità della pace

Alberto Conci

«All'amico è donato un amico»

A TANI LATMIRAL

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. *Per una lettura molteplice della Bibbia*
2. *Istanze della teologia fondamentale oggi*
3. Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. *Le scienze della religione oggi*
5. Nicoletti M., *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören Kierkegaard*
6. *Papato e istanze ecumeniche*
7. *Come e perché la pace in un mondo di peccato*
8. Zorzi G., *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*
9. *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*
10. *Cristianesimo e potere*
11. *Popoli messianici*
12. *Schopenhauer e il sacro*, a cura di G. Penzo
13. *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, a cura di S. Zucal
14. *Wilhelm Schmidt un etnologo sempre attuale*, a cura di F. Demarchi
15. *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo
16. *Teologia politica*, a cura di L. Sartori – M. Nicoletti
17. *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, a cura di C. Moreschini – G. Menestrina
18. Conci A., *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*

Series maior

1. *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, a cura di Claudio Leonardi
2. *La visita pastorale del cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento (1537-1538)*, a cura di G. Cristoforetti
3. *Il principe vescovo Giovanni Hinderbach (1465-1486). Fra tardo-medioevo e Umanesimo*, a cura di M. Bellabarba – I. Rogger

ALBERTO CONCI

Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace

Istituto Trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento - 21

EDB

Istituto di Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77

38100 Trento

tel. 0461-981617

Comitato Scientifico dell'Istituto

Wilhelm Egger, Walter Kern, Joseph Krejčí, Claudio Leonardi, Karl Neufeld, Germano Pellegrini, Iginio Rogger, Luigi Sartori, Sitia Sassudelli, Lorenzo Zani, Giovanni Menestrina

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

Direttore: Iginio Rogger

Segretario di redazione: Giovanni Menestrina

© 1995 Centro Editoriale Dehoniano
Via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

Realizzazione editoriale: ART servizi editoriali srl, Bologna

ISBN 88-10-40371-1

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 1995

INTRODUZIONE

Perché Dietrich Bonhoeffer?

Perché rivolgere lo sguardo a Dietrich Bonhoeffer per affrontare il complesso rapporto fra la teologia e la pace? In fondo Bonhoeffer non è stato conosciuto e non è stato generalmente interpretato attraverso questa categoria.

F.V. Joannes¹ ricorda come il suo nome fu legato inizialmente alla teologia radicale e alla teologia della morte di Dio. In seguito si sarebbero conosciute le lettere dal carcere, e solo successivamente l'attenzione si sarebbe spostata sulla sua etica. In questo modo «piuttosto strano»² di conoscere Bonhoeffer ciò che colpisce è l'assoluta asistematicità e la mancanza di un criterio temporale nell'approccio a un teologo che si sarebbe rivelato come uno dei pilastri della teologia, non solo luterana, di questo secolo. Qui va fatta una precisazione proprio sugli scritti di questo autore.

¹ L'espressione è di F.V. Joannes, nell'introduzione alla traduzione italiana di: D. BONHOEFFER, *Das Gebetbuch der Bibel*, Bad Salzflun 1940, ⁸1966; tr. it. di F.V. JOANNES, *Pregare i Salmi con Cristo*, Brescia 1969, ⁴1981, 9. Il testo conta varie edizioni nel mondo tedesco, anche con case editrici diverse. L'edizione critica più recente è quella inserita all'interno della collana curata da E. BETHGE-E. FEIL-CHR. GREMMELS-W. HUBER-H. PFEIFER-A. SCHÖNHERR-H.E. TÖDT, *Dietrich Bonhoeffer Werke*, promossa dalla Kaiser Verlag di Monaco di Baviera (nel presente lavoro citato con la sigla DBW seguita dal numero del volume). La collana raccoglierà in 16 volumi tutti gli scritti che ci sono stati lasciati da Bonhoeffer; la casa Editrice Queriniana di Brescia sta curando la traduzione dei primi otto volumi, a cura di Alberto Gallas. In DBW il testo di cui ci occupiamo è stato pubblicato assieme a *Vita comune*, uno dei libri più famosi di Bonhoeffer. D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben, Das Gebetbuch der Bibel*, DBW 5, hrsg. von G.L. Müller und A. Schönherr, München 1987; tr. it. di M.C. Laurenzi, *Vita comune, Il libro di preghiera della Bibbia*, Brescia 1991.

² Joannes, PSC, 9.

Bonhoeffer scrive ben poche opere con l'intento di pubblicarle. Dei suoi libri i primi due, la tesi di laurea *Sanctorum Communio* e il lavoro per l'abilitazione *Atto ed essere*, ebbero scarsa risonanza mentre egli era ancora in vita. Le opere che invece ebbero successo sono legate al seminario di Finkenwalde, di cui fu direttore nella seconda metà degli anni Trenta: *Sequela* e *La vita comune*. Bonhoeffer scriveva sempre di getto, spesso senza fare nemmeno una correzione sulle pagine fittamente riempite; e, soprattutto, non amava tornare su ciò che aveva precedentemente scritto per curarne la veste editoriale. Non era molto affezionato alle sue opere, di cui, a distanza di qualche tempo, notava sempre i limiti. Questo fatto, però, ha creato non pochi problemi nella ricostruzione della sua teologia, che viene così caratterizzata dal «frammento».

Le opere più significative sono state spesso raccolte dagli studenti, dagli uditori, dai compagni di cammino di quegli anni travagliati, oppure ricostruite dal paziente lavoro di Eberhard Bethge, che condivise la sua vita dai tempi di Finkenwalde, e che ha speso l'esistenza per riportare alla luce le preziosissime intuizioni teologiche dell'amico. Avvicinarsi a Dietrich Bonhoeffer significa quindi accettare il fascino e il pericolo del «frammento», che è meno sistematico dell'opera completa, ma che è spesso enormemente più ricco. Dal carcere egli scriveva nel 1944 ai genitori:

«...una vita che possa svilupparsi pienamente sul piano professionale e personale, per diventare un tutto equilibrato e pieno, quale era possibile anche per la vostra generazione, non è più oggetto di possibile aspirazione da parte della nostra. Questa è la più grossa rinuncia che viene imposta e pretesa da noi giovani, che abbiamo ancora davanti agli occhi l'esempio della vostra vita. Perciò avvertiamo molto fortemente l'incompletezza e la frammentarietà della nostra. Ma proprio il frammento può rinviare ad un compimento più alto, non più realizzabile dall'uomo».³

Egli appartiene a quella generazione di teologi nei quali, a causa del drammatico periodo storico in cui vissero, è impossibile leggere la teologia come qualcosa di staccato dalla loro storia personale; nei quali i problemi sollevati dall'incontro con un'umanità provata dall'esperienza della profondità del male non pos-

³ D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Neuauflage*, hrsg. von E. Bethge, München 1970, 1985; tr. it. di ALBERTO GALLAS, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Milano 1988, 287. Per le citazioni del testo tedesco si fa qui riferimento all'edizione del 1994 (WE); qui WE, 118.

sono essere lasciati soltanto come una curiosità biografica, ma ne segnano profondamente e radicalmente il pensiero. Di fronte alla storia di quest'uomo si rimane colpiti dalla capacità di vedere con chiarezza e lontano, con uno sguardo disincantato, il destino del cristianesimo in Occidente; e di cogliere sempre il nocciolo (*Kernstück*) delle questioni in un momento di grande confusione nelle chiese.

Se dunque non si può interpretare la teologia di Bonhoeffer come un puro prodotto intellettuale, allora acquista un senso chiedersi quale sia stato il posto e l'influsso dell'impegno per la pace sulla sua teologia. Tutto ciò, naturalmente, tentando di non tradire il pensiero del teologo luterano.

Le intuizioni di Bonhoeffer sulla pace possono essere di grande aiuto per la teologia di oggi. È infatti ormai alle nostre spalle quel periodo durante il quale la riflessione attorno alla pace aveva potuto svilupparsi in Occidente in ambiente tranquillo, quasi ovattato, di assenza di guerra, favorendo in tal modo lo sviluppo di considerazioni di principio non sempre provate da una reale situazione di conflitto. Forse per questo sono stati lasciati ai margini quegli interrogativi che affioravano prepotentemente in una condizione storica nella quale la sequela di Gesù poteva condurre al martirio. Oggi, in questi anni contrassegnati da una colossale riorganizzazione dello spazio e da una crisi senza precedenti nei rapporti internazionali, mentre sembra rifarsi strada l'idea di una sostanziale legittimità della guerra per la soluzione delle controversie internazionali, la teologia è di nuovo chiamata a pronunciarsi attorno alla pace. E questo appare un compito urgente e inaggirabile.⁴

Il termine «pace» rimane un termine ambiguo, carico non raramente di un potenziale ideologico, interpretabile, come di solito accade per le parole più ricche, in modi molto diversi; è una parola che può essere messa al servizio di Cristo come al servizio del male. Pace è una parola spesso violentata, depotenziata, ridotta all'interno dell'utopia più irrealizzabile, perché la logica della

⁴ L'urgenza di una seria riflessione sulla pace in ambito teologico e di una coerente e necessaria prassi di pace emerge con forza in un testo, nel quale si propongono alcune piste concrete per arrivare a un'assemblea mondiale dei cristiani sulla questione della pace individuando compiti concreti e orizzonti globali di una tale assemblea. C.F. VON WEIZSÄCKER, *Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung*, München 1986; tr. it. *Il tempo stringe*, Brescia 1987.

storia sarebbe quella della sopraffazione e della violenza. La pace è dunque problematica: essa non mette in gioco solo il singolo con il suo carico di peccato personale – sempre che si possa pensare che il peccato riguardi solo il singolo –, ma ci pone di fronte all'altro e all'umanità intera, e così inserisce l'uomo in un orizzonte globale, gettandolo prepotentemente davanti alla domanda sul senso della storia.

In tale contesto la riflessione teologica degli anni Trenta rappresenta un nodo ineliminabile e fornisce un contributo preziosissimo: essa costringe la pace a fare i conti con le categorie fondamentali della teologia, e impone alla teologia di chiedersi quale sia il valore concreto delle affermazioni sistematiche, fra il travaglio dell'interpretazione biblica e la responsabilità verso la storia. Vista così la pace non è più marginale, e non resta che rammarricarsi del fatto che, pur non rappresentando «il» criterio interpretativo della teologia di Bonhoeffer, essa abbia ancora una rilevanza secondaria nel dibattito che si è sviluppato attorno alla figura di questo teologo.⁵

Il filo conduttore di questo lavoro rimane legato indissolubilmente alla vicenda storica di Bonhoeffer: solo così è possibile cogliere appieno la portata e il senso delle sue affermazioni sulla pace. Tuttavia, durante la ricerca, di fronte alle pagine scomode di questo teologo «di confine», è divenuto sempre più acuto un secondo ordine di problemi: la pace è semplicemente un dato di ordine storico con il quale la teologia si deve confrontare, oppure per quel suo essere quasi un'«evidenza fondamentale», legata alla Rivelazione, alla promessa di Dio, all'alleanza, al dono del Risorto, proprio per il suo essere appello e missione, è anche una sfida, uno stile, addirittura un criterio per la teologia? In altre parole la pace può essere messa al centro della riflessione teologica o deve rimanere il capitolo conclusivo dell'etica?

⁵ Per essere precisi va fatta qui un'osservazione. Dopo la metà degli anni Settanta, come rileva nel suo saggio Christine Reents (CHR. REENTS, *Dietrich Bonhoeffer, Krieg Pazifismus, Widerstand*, in *Dietrich Bonhoeffer als Provokation für heute*, hrsg. von U. Becker, Hannover 1986, 29-47) la questione della pace in Bonhoeffer è stata «intensamente tematizzata» (REENTS, *Dietrich Bonhoeffer*, 29) soprattutto nel mondo tedesco. L'analisi dei saggi scritti in quegli anni lascia emergere, come è naturale, una visione della pace molto legata al dibattito di allora, contrassegnato dal problema delle armi nucleari e dalla contrapposizione Est-Ovest. Questo non va letto come un fattore negativo a priori: Bonhoeffer viene interpretato come provocazione, come stimolo al cambiamento e al superamento di una folle logica di violenza. Tuttavia la lettura di quelle pagine dà alle volte l'impressione di valorizzare solo parzialmente intuizioni anche fondamentali del teologo luterano.

La divisione in periodi: rottura o evoluzione?

Prima di addentrarsi finalmente nel tema, occorre affrontare ancora una questione che ha reso sempre problematica l'interpretazione di Bonhoeffer e che a maggior ragione acquista un significato nella riflessione sulla pace. Abbiamo accennato infatti a come il lavoro per la pace sia, in Bonhoeffer, molto legato agli avvenimenti del suo tempo. A questo punto occorre porsi una domanda: come va letta l'esistenza e l'opera del teologo tedesco? È lecito porre delle distinzioni, oppure rimane sempre un abuso tracciare delle teoriche demarcazioni che spezzano la vita e il pensiero?

Molto precocemente H. Müller⁶ sostiene di riconoscere in Bonhoeffer radicali rotture, e di poter stabilire tre periodi che definisce in questo modo: «la Parola di Dio e la comunità della chiesa»; «la via e l'azione dentro la comunità ecclesiastica»; «la Parola di Dio e la società umana». Egli solleva in questo modo una questione che rimane ancora sostanzialmente aperta, legata non solo alla molteplicità di impegni e di stimoli teologici di Bonhoeffer ma anche ai generi letterari delle sue opere – che chiaramente ci mettono di fronte ad accentuazioni e a linguaggi diversi. Il problema rimane comunque quello di stabilire con precisione i momenti di passaggio.

A. Dumas⁷ sottolinea che si può riconoscere una tripartizione nella maggior parte degli interpreti e dei commentatori⁸ e riconosce in Bethge il primo che l'ha introdotta. Egli ha addirittura ripreso l'immagine delle tre metamorfosi dello spirito del *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche:⁹ «tre metamorfosi dello spirito

⁶ H. MÜLLER, *Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die Societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung*, Leipzig 1961.

⁷ A. DUMAS, *Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer*, Genève 1968.

⁸ Id., *Une théologie de la réalité*, 77.

⁹ Probabilmente Dumas non usa a caso Nietzsche. Questo autore fu caro a Bonhoeffer, che lo lesse «controcorrente» già a Barcellona nel 1929. Parlando, nella sua conferenza sull'etica, del superuomo, Bonhoeffer scrive: «Il superuomo di Nietzsche non è veramente, come lui pensava, l'opposto del cristiano, ma Nietzsche senza saperlo vi ha immesso molti tratti del cristiano reso libero, come lo descrivono e lo conoscono Paolo e Lutero». [D. BONHOEFFER, *Barcelona, Berlin, Amerika. 1928-1931, DBW 10*, hrsg. von R. Staats, H. Chr. von Hase, München 1991, 331; traduzione italiana parziale di M.C. LAURENZI, in *Gli scritti (1928-1944)*, Brescia 1979, 54. Il volume *Gli scritti* è costituito da una scelta di testi tratti dalla prima edizione degli scritti del teologo tedesco, nella quale non rientravano le opere di Bonhoeffer più famose, pubblicate per la maggior parte quando egli era ancora in vita: D. BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von E. Bethge, 6 Bände, München 1958ss. Tutto questo materiale, riorganizzato non in maniera tematica, bensì seguendo l'ordine cronologico, è ora convogliato nella nuova edizione critica

io vi narro: come lo spirito diventi cammello, e il cammello leone e il leone fanciullo». ¹⁰ Il Bonhoeffer «cammello» sarebbe lo studente che «accumula il sapere teologico che lo porterà alla cattedra di teologia sistematica di Berlino, l'autore di *Sanctorum communio* e di *Atto ed Essere*». ¹¹ Il Bonhoeffer «leone» sarebbe quello impegnato nelle lotte della Chiesa Confessante e nel lavoro ecumenico per la pace. Infine il «bambino»: l'uomo della congiura, del carcere, della solitudine; l'uomo della responsabilità verso il mondo e insieme dell'abbandono fra le braccia di Dio. ¹²

Bethge, da parte sua, nell'imponente e preziosa biografia sull'amico scomparso nel campo di concentramento, individua due svolte fondamentali nella vita di Bonhoeffer: la prima sarebbe da collocare all'inizio degli anni Trenta, al ritorno dal primo viaggio in America, e coinciderebbe con il passaggio «da teologo a cristiano», con l'accettazione non solo degli impegni di carattere

(DBW I-16). Ai GS si è fatto riferimento soprattutto quando non era possibile avere a disposizione il testo originale nell'edizione DBW, non ancora completata]. Bonhoeffer considera Nietzsche nell'orizzonte di quegli autori che si pongono il problema dell'esistenza etica dell'uomo, e quindi del riconoscimento del bene e del male (DBW 10, 327; *Scritti*, 51). Troviamo citato spesso questo autore in contesti molto diversi, fino alla fine della sua vita, nell'*Etica* e in *Resistenza e resa*. Nonostante questo Bonhoeffer non gli ha dedicato nessuno scritto particolare: egli voleva essere teologo e rifiutava in qualche maniera la dipendenza dal linguaggio filosofico, pur ammettendo la mancanza nella teologia di un adeguato linguaggio e di una chiave ermeneutica propri. Nel rapporto fra Bonhoeffer e Nietzsche risulta poi particolarmente fecondo il tema della fedeltà alla terra, che è una delle categorie fondamentali della teologia di Bonhoeffer (cf. U. PERONE, *Storia ed ontologia, Saggi sulla teologia di Bonhoeffer*, Roma 1976; vedi anche G. BELLIA, *Elogio del Frammento*, Assisi 1992, 99ss).

¹⁰ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Milano 1965, 31.

¹¹ E. GENRE, nell'introduzione all'edizione italiana di D. BONHOEFFER, *Der Morgen. Seelsorge*, München 1987; tr. it. di J. SCHENK, *Una pastorale evangelica*, a cura di E. Genre, Torino 1990, 21. I testi *Der Morgen* e *Seelsorge* si trovano rispettivamente in GS IV, München 1961, 290-293 e GS V, München 1972, 364-414.

¹² Già le pagine conclusive di *Atto ed essere* sono dedicate al bambino. [D. BONHOEFFER, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, München 1931, 1976; con la stessa casa editrice in DBW 2, hrsg. von H.R. Reuter, 1988; tr. it. di A. GALLAS, *Atto ed essere. Filosofia trascendentale ed ontologia nella teologia sistematica*, Brescia 1985. Tr. it. di DBW 2 di A. GALLAS-C. DANNA, *Atto ed essere. Filosofia trascendentale ed ontologia nella teologia sistematica*, Brescia 1993]. Il bambino è un problema teologico; egli è l'immagine della *fides directa*, dell'«atto di fede compiuto sì dalla coscienza della persona, ma che tuttavia non può essere oggetto in essa di riflessione... l'essere legati a Cristo non ha bisogno di farsi cosciente di se stesso ma è completamente assunto dal compimento stesso dell'atto» (DBW 2, 158; AE, 172). In contrapposizione all'uomo fondato nell'*actus reflexus* che non appartiene all'essenza della fede, «quest'uomo non guarda più a se stesso ma, distolto lo sguardo da sé, soltanto a Cristo; e partorito dall'angustia del mondo agli spazi del cielo, diventa ciò che era o che invece non fu mai, una creatura di Dio, un bambino» (DBW 2, 161; AE, 175).

universitario, ma anche con la lotta nella Chiesa Confessante e il lavoro nell'ambito dell'ecumenismo. La seconda svolta sarebbe invece contrassegnata dalla scelta di ritornare in patria, dopo il breve soggiorno negli Stati Uniti del 1939, per prendere parte definitivamente alla congiura contro il regime nazista e condividere in tal modo il destino del suo popolo: Bethge definisce questo passaggio «da cristiano a contemporaneo».¹³

In sostanza, dunque, la maggior parte degli autori rileva in Bonhoeffer dei cambiamenti teologici significativi. Eppure egli, in una lettera dal carcere datata 11 aprile 1944, a Eberhard Bethge scrive:

«...ho la profonda impressione, per quanto ciò possa sembrare strano, che la mia vita è trascorsa in modo assolutamente lineare e senza rotture, in ogni caso per quanto riguarda della sua condotta esteriore. Si è trattato di un ininterrotto arricchimento della mia esperienza, e di ciò posso essere davvero soltanto riconoscente».¹⁴

E ancora, il 22 aprile 1944:

«Credo di non aver avuto mai grandi cambiamenti; tutt'al più, al tempo delle prime impressioni che ho avuto all'estero, e sotto la prima consapevole impressione ricevuta dalla personalità del babbo. Allora ebbe luogo una svolta dal verbalismo alla realtà».¹⁵

Come orientarsi allora fra la semplificazione fornita dalla divisione in periodi da una parte, e la complessità di un approccio più «globale» e meno schematico dall'altra? Come si vede il problema dell'evoluzione del pensiero di Bonhoeffer non è di semplice soluzione. Esso coinvolge, come ha recentemente sottolineato Bellia,¹⁶ l'approccio ermeneutico all'autore e ne determina

¹³ E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe. Christ. Zeitgenosse*, München 1966, 1970; tr. it. *Dietrich Bonhoeffer. Teologo. Cristiano. Contemporaneo*, Brescia 1975, 1991.

¹⁴ WE, 135; RR, 341.

¹⁵ WE, 136; RR, 344. Queste righe colpiscono, se paragonate a quelle che abbiamo incontrato poco sopra. Prima eravamo di fronte all'affermazione della frammentarietà, ora troviamo la continuità. Qual è l'autentico Bonhoeffer? È quello spezzato dagli eventi o è quello interiormente unito al di là dell'apparenza? Non è facile davvero rispondere. Forse si rimane fedeli al vero Bonhoeffer se si lascia aperto il problema, se si accetta che egli sia e l'uno e l'altro, se si ascolta in lui il deciso teologo della resistenza e l'uomo smarrito di fronte al problema del male. Leggere in Bonhoeffer anche l'uomo del dubbio significa porsi al riparo dalla tentazione della retorica: ci rimangono le parole che il teologo scrisse nel carcere: «Chi sono io? Questo porre domande da soli è derisione. Chiunque io sia tu mi conosci, tu sono io, o Dio» (WE, 187; RR, 426).

¹⁶ BELLIA, *Elogio del frammento*, 18ss.

l'interpretazione. Abbiamo ormai alle spalle una storia delle interpretazioni di Bonhoeffer, in Italia e all'estero. Alcune sono lontane da noi nel tempo e lasciano trasparire soprattutto l'entusiasmo della scoperta delle grandi intuizioni teologiche, ma a volte tralasciano aspetti che sono emersi solo successivamente con la progressiva pubblicazione degli scritti del teologo tedesco. Oggi ci troviamo in una nuova fase, contrassegnata in parte dalla ricerca sulla totalità dell'opera di Bonhoeffer e dal ripensamento, meno appariscente forse di qualche anno fa, ma più umile e fecondo, di fronte all'enigmaticità di questo teologo inquietante.

Ciò che in definitiva ci crea problema è il fatto di essere di fronte ad un pensatore che non si lascia facilmente incasellare, di fronte a un uomo profondo e proprio per questo imprevedibile e «impulsivo» (come lo definì Barth), di fronte a un testimone di Cristo che volle vivere, non sempre compreso, la sequela fino alla fine. A questo punto si può certamente cercare, per comodità di esposizione, di stabilire qualche divisione, ma senza dimenticare che cambiamenti apparentemente radicali all'esterno sono frutto di un periodo di preparazione interiore, all'interno del quale sono spesso riconoscibili elementi di novità. E anche quando il cambiamento è dovuto a cause esterne (per esempio l'esperienza del carcere), non determinate dalla riflessione o dallo sviluppo personali, emergono certamente elementi nuovi, ma essi da una parte vengono letti alla luce di riflessioni precedenti, dall'altra rappresentano uno stimolo per la revisione del passato e una progettazione del futuro.

Si può leggere l'esistenza di Bonhoeffer attraverso un criterio teologico, come «dono di Dio alle chiese»,¹⁷ richiamandosi per questo al componimento *Stazioni sulla via della libertà*.¹⁸ Questa poesia, scritta nel luglio del 1944 dopo il fallimento del colpo di stato, «nella consapevolezza che la morte era qualcosa di più di una probabilità» rappresenta una «sintesi estrema della sua vita e del suo pensiero».¹⁹ Nell'esistenza di Bonhoeffer, «scandita solo dalla fede e dalla perseverante ricerca della ineffabile volontà di Dio»,²⁰ Bellia riconosce nelle «stazioni» (disciplina, azione,

¹⁷ BELLIA, *Elogio del frammento*, 49.

¹⁸ WE, 197; RR, 448s.

¹⁹ R. ZERNER, Postfazione a *Fragmente aus Tegel*, hrsg. von R. und E. Bethge, München 1978; tr. it. di M.C. LAURENZI, *Frammenti da Tegel. Dramma e Romanzo*, Brescia 1981, 205. Qui *FaT*, 201. Il volume è ora pubblicato anche nella collana DBW: D. BONHOEFFER, *Fragmente aus Tegel*, DBW 7, hrsg. von R. Bethge und I. Tödt, München 1994.

²⁰ BELLIA, *Elogio del frammento*, 48.

dolore, morte) i momenti significativi che contraddistinguono il cammino sulle tracce di Cristo del teologo.

In definitiva, se non è possibile sciogliere l'intreccio fra teologia ed esistenza, occorre però fare attenzione a non rendere la teologia di Bonhoeffer un mero prodotto dell'evoluzione storica, perché si correrebbe in tal modo il rischio di toglierle il valore perenne delle intuizioni più profonde e dell'appello alla conversione al Cristo della croce e della risurrezione.

La ricerca sulla pace va letta attraverso questi presupposti; essa rimane parziale rispetto alla complessità, e non pretende di essere prospettiva ermeneutica. La pace davanti alla quale ci mette Bonhoeffer è solamente inquietante. Ma «quel Bonhoeffer che comincia a diventare comodo va corretto con l'autentico Bonhoeffer, che è sempre stato scomodo».²¹

Non va infine dimenticato un particolare tutt'altro che irrilevante. Bonhoeffer morirà ancora giovane e molte delle intuizioni che lo caratterizzano, soprattutto verso la fine della sua vita, sono abbozzate o gettate quasi con la fretta di dire tutto ciò che era possibile prima del tempo. Addirittura la teologia dell'ultimo Bonhoeffer si potrebbe leggere come il pensiero di un vecchio, di uno che ha la piena coscienza di essere alla fine, pur non perdendo mai la speranza della liberazione, che non dipende più dall'azione personale.²² Certo è che sono mancati a Bonhoeffer il tempo e le possibilità concrete non solo per portare a compimento, ma anche per spiegare ciò che spesso rimane solo accennato.²³

Scansione del lavoro

Questo lavoro non risponde agli interrogativi che superano l'ambito della ricerca. Si tradirebbe però Bonhoeffer se non si

²¹ E. Bethge, citato nell'introduzione a *Scritti*, 7.

²² Testimonianza di questo travaglio, di questo dissidio fra la coscienza della fine e la speranza, sempre presente ma minacciata, della liberazione, sono le lettere, pubblicate ora integralmente, che si scambiarono Dietrich e la giovane fidanzata Maria von Wedemeyer durante il periodo del carcere. D. BONHOEFFER, M. VON WEDEMEYER, *Brautbriefe - Zelle 92*, München 1993; tr. it. di M.C. MURARA, *Lettere alla fidanzata. Cella 92*, Brescia 1994.

²³ Valga come esempio la difficoltà di Karl Barth che si chiede quale sia il senso più profondo di alcune delle definizioni dell'ultimo Bonhoeffer: «Che cos'è il "mondo diventato adulto"? Che cosa significa "interpretazione non religiosa"? Che cosa devo pensare quando lo sento parlare di quel "positivismo della rivelazione" che mi attribuisce?» (K. Barth riportato in J.S. WEILAND, *Het Einde van de Religie. Verder op et spoor van Bonhoeffer*, 1970; tr. it. *La fine della religione. Studio su Bonhoeffer*, Brescia 1974, 68).

cogliesse nell'appello perenne di fronte alla Parola la chiave che ci permette di decifrare il rapporto fra teologia e pace. Un rapporto che ci impone di ripensare il senso della relazione fra la teologia e la storia, fra l'annuncio e la sua realizzazione, fra ultimo e penultimo. Proprio la tensione fra già e non ancora rappresenta così in Bonhoeffer il criterio più idoneo per avvicinare questo tema; ma contemporaneamente la fedeltà alla terra diventa il contrappunto della riserva critica espressa dalla dirompente Parola di Dio.

Fra le divisioni possibili si è scelta quella stabilita dallo stesso Bonhoeffer nella poesia *Stazioni sulla via della libertà*. Essa non rappresenta uno sguardo retrospettivo di carattere biografico, ma piuttosto indica le tappe del cammino interiore di tutta la sua esistenza. Questa scansione coincide in linea di massima con quella che Bethge propone nella sua Biografia (e con quella condivisa da molti degli autori già citati), ma leggere l'esistenza attraverso le *Stazioni* permette di cogliere maggiormente gli elementi di continuità, la crescita e l'approfondimento, e forse aiuta maggiormente a vedere un sentiero spirituale, un «filo rosso», che va al di là di ciò che appare frammentato. Con ciò non si intende dire che altri modi di affrontare l'autore non siano corretti. Più semplicemente sembra che questo approccio possa essere più fecondo per la ricerca sulla teologia della pace, perché mantiene tutte le provocazioni offerteci dalla vita di Bonhoeffer – senza operare, per quanto possibile, delle scelte a priori – come delle tappe sul cammino verso «la libertà», e ci stimola a confrontarci con esse. Di conseguenza gli inevitabili elementi biografici presenti sono funzionali alla ricerca in oggetto e non hanno nessuna pretesa di completezza.

Desidero infine ringraziare quanti hanno permesso la realizzazione di questo lavoro. Innanzitutto l'Istituto di Scienze Religiose di Trento, il Direttore mons. Iginio Rogger e il Segretario prof. Giovanni Menestrina, nonché il prof. Karl Neufeld di Innsbruck. Ringrazio inoltre tutti coloro che mi hanno aiutato, con le loro indicazioni, a raccogliere materiali preziosi e ad individuare elementi utili alla ricerca: il dott. Alberto Gallas; il dott. Hans Pfeifer; il prof. Eberhard Bethge; il prof. Christian Gremmels, il dott. Heinrich Grosse; infine il prof. Giampiero Bof che mi ha fornito utili suggerimenti soprattutto sugli aspetti teologici del lavoro.

Un particolare ringraziamento va a Tani Latmiral, recentemente scomparso, che con Dietrich Bonhoeffer ha condiviso il

carcere a Berlino Tegel e che ha contribuito con i suoi ricordi a rendermi più viva e vicina la figura del teologo; al dott. Silvano Zucal e al dott. Michele Dossi, per i suggerimenti e il costante incoraggiamento; e al dott. Michele Nicoletti, che ha pazientemente seguito fin dall'inizio la mia ricerca, accompagnandola con i suoi preziosi consigli fino alla stesura definitiva.

*«Se tu parti alla ricerca della verità,
impara soprattutto
la disciplina dei desideri e dell'anima,
affinché i desideri
e le tue membra
non ti portino ora qui, ora là.
Casti siano il tuo spirito e il tuo corpo,
a te pienamente sottomessi
ed ubbidienti,
nel cercare la meta che è loro assegnata.
Nessuno apprende il segreto della libertà
se non attraverso la disciplina.»¹*

¹ Stazioni sulla via verso la libertà, in WE, 197; RR, 448.

I

LA FAMIGLIA

Chi si avvicinasse a Dietrich Bonhoeffer illudendosi di incontrare un rivoluzionario politico, o un ottimistico pacifista, o un teorico delle condizioni sociali della pace, rimarrebbe deluso. Quest'uomo, che muore impiccato nel campo di concentramento di Flossenbürg a pochi giorni dalla fine della guerra, che ha lottato contro l'applicazione del paragrafo degli ariani, che si è impegnato nella Chiesa Confessante e nell'ecumenismo a diffondere il comandamento di pace di Gesù, è nato, il 4 febbraio 1906, in una famiglia dell'alta borghesia tedesca, a Breslavia.² In questa città trascorre sereno i primi anni della sua vita, con la gemella Sabine, con i cinque fratelli e sorelle maggiori, e con la più giovane Susanne; la famiglia si trasferisce nel 1912 a Berlino, dove il padre Karl assume la cattedra di psichiatria all'università. Karl Bonhoeffer rimase fino alla fine della seconda guerra mondiale «lo psichiatra» di Berlino. Egli «proveniva dalla scuola di Wernicke, il cui orientamento si era sempre affermato in ciò che riguarda il cervello e non permetteva il distacco dallo studio della patologia del cervello. [...] L'interpretazione teoretica di ciò che sotto l'osservabile viveva nell'inconscio per irrompere a tratti nella coscienza non corrispondeva alla sua predisposizione».³ Karl Bonhoeffer rappresentava uno dei baluardi in Germania contro la psi-

² Per un quadro più preciso sulla famiglia del giovane Bonhoeffer si vedano le pagine introduttive della Biografia e l'interessante volume di E. BETHGE-R. BETHGE-CHR. GREMMELS, *Dietrich Bonhoeffer, Bilder aus seinem Leben*, München 1986, 1989, che riporta una ricca documentazione fotografica sul teologo tedesco.

³ R. GAUPP, in «Deutsche Zeitschrift für Nervenheilkunde», vol. 161, 5, cit. in *Biografia* 22.

canalisi di Freud e l'orientamento di Jung; la sua avversione al metodo della psicanalisi doveva lasciare un solco profondo in Dietrich, che rimase sempre diffidente nei confronti di questo tipo di approccio alla persona umana.⁴

Il padre non appariva quasi mai in primo piano nella direzione della casa, che era totalmente lasciata alla madre, e intendeva trasmettere ai figli il rispetto dei sentimenti e delle opinioni altrui, nella coscienza dei propri limiti. Dietrich deve al padre la sua capacità di concentrarsi rigorosamente, in modo «scientifico», nelle sue analisi, ma ne ha ereditato anche la disponibilità ad ascoltare con grande attenzione.

La madre, Paula von Hase, era nipote del professore di storia della chiesa all'università di Iena, Karl von Hase. Era una donna molto decisa e veniva riconosciuta come la «padrona esclusiva della casa»;⁵ impartiva lei stessa le lezioni ai bambini nei primi anni di scuola e riusciva a portarli con successo a superare gli esami pubblici. Dalla madre, meno attenta ai problemi di carattere scientifico, Dietrich ricevette soprattutto la disponibilità infinita ad andare incontro a chi si trovasse nel bisogno.

Il clima complessivo della casa non era assolutamente religioso.⁶ Non che mancassero le preghiere durante la giornata; ma la vita della famiglia scorreva senza avere nessun nesso particolare con le attività della parrocchia: non c'era l'obbligo della partecipazione al culto domenicale, e i bambini venivano preparati particolarmente solo per la confermazione. La madre si curava anche di dare una certa preparazione biblica ai piccoli, per lo più raccontando a memoria le lunghe storie della Bibbia. Nel circolo degli amici della casa, nel primo periodo della vita di Bonhoeffer,

⁴ Risulta particolarmente interessante accennare al corso *Seelsorge* che egli tenne a Finkenwalde, nel quale sono numerosi gli accenni alla differenza esistente fra l'approccio psicanalitico e l'approccio cristiano della cura d'anime. Così si esprime Bonhoeffer: «Il pastore ha ben poco da imparare dallo psicologo; essenzialmente ad osservare, a giudicare, ad analizzare. Ma questo non è determinante per il suo servizio, che consiste nel condurre gli uomini all'amore, a Dio, alla salvezza». *GS V*, 372; BONHOEFFER, *Una pastorale evangelica*, 45.

⁵ *Biografia*, 16.

⁶ L'uso di questi termini può trarre in inganno: il «non essere religioso» riferito all'ambiente familiare non deve essere inteso come una forma di polemica distanza o addirittura di ateismo da parte di una cultura laica o anticlericale. Esso è forse più comprensibile come coscienza dell'autonomia del mondo, come rifiuto di ogni religiosità fondamentalista o «manichea». Già qui è riconoscibile qualcuno degli elementi di quel «mondo divenuto adulto» che caratterizzerà il Bonhoeffer più maturo.

non compaiono personaggi legati alla chiesa; l'ambiente familiare è assolutamente lontano da influssi di tipo pietistico-mistico. Nella giovinezza di Bonhoeffer la dimensione cristiana della vita rimane quindi sullo sfondo, coperta in qualche modo dagli interessi scientifici, e più tardi giuridici, coltivati dal padre e dai fratelli (Karl Friedrich fu un fisico conosciuto anche all'estero; Klaus, invece, laureatosi in legge, si occupava di diritto internazionale a Ginevra presso la Società delle Nazioni). Questo ambiente «empiristico-borghese»,⁷ generalmente conservatore, per molti aspetti secolarizzato e autonomo dalla chiesa, rappresentò non solo la radice mai abbandonata di Dietrich, ma anche il punto di riferimento continuo delle sue riflessioni e il luogo nel quale nacque l'opposizione al regime nazista che egli condivise fino alla fine. Quando era ormai in carcere egli riteneva ancora che la borghesia avesse un ruolo determinante nella costruzione della società e cominciò a scrivere un romanzo, rimasto frammento, nel quale compaiono molti elementi di carattere autobiografico. Forse proprio a contatto con questo mondo nacque l'espressione «cristianesimo inconsapevole» che ritroviamo alla fine della sua vita.⁸

Tutto ciò riveste un'importanza notevole nel cammino teologico di Bonhoeffer: a differenza della maggior parte dei teologi del suo tempo egli non percorre la strada dalla chiesa al mondo, ma prima di tutto percorre quella dal mondo alla chiesa.

Alla radice di questa scelta non troviamo apparentemente una vocazione folgorante, anche se rimane sempre difficile e forse ingiusto voler scrutare fino in fondo l'interiorità umana, ma piuttosto un continuo desiderio di autonomia intellettuale, che spinge il giovane Dietrich a intraprendere una strada assolutamente controcorrente: a chi gli faceva notare quanto scadente fosse la chiesa, egli rispondeva «ebbene, io la riformerò!». Questo desiderio di autonomia non lo abbandonerà mai, ed è una delle note caratteristiche della sua teologia; Bonhoeffer non ha mai vissuto, nemmeno al tempo della facoltà, un rapporto di dipendenza «teoretica» dagli insegnanti. L'unica eccezione è forse il rapporto con Barth, che egli avvicinò con molta ammirazione, ma dal quale, come vedremo, seppe anche staccarsi. L'originalità e la dirompenza dei suoi enunciati sono frutto soprattutto della sua capacità

⁷ *Biografia*, 37.

⁸ *WE*, 199; *RR*, 451; «Ein unbewußtes Christentum», *FaT*, 99; *FT*, 101.

di osare il nuovo, senza sentirsi legato a nessun preconconcetto, e pronto a vagliare tutto con le sue intuizioni.

L'ambiente sicuro della casa a volte gli appariva troppo protettivo e anche questo lo spinse a percorrere una strada diversa da quella dei fratelli; un giorno ebbe a dire: «Vorrei per una volta non essere al sicuro. Noi non possiamo comprendere gli altri. Da noi ci sono sempre i genitori che appianano tutte le difficoltà...».⁹

Il primo vero scossone nella famiglia fu la morte del fratello di Dietrich, Walter, nella prima guerra mondiale. Questa perdita lasciò un'impressione incancellabile nel dodicenne e lo gettò prepotentemente di fronte al problema della morte, che da allora fu spesso presente nelle sue riflessioni. Bonhoeffer conservò sempre per le sue meditazioni la Bibbia del fratello caduto. Ma oltre a ciò la guerra pose al futuro teologo anche un nuovo problema: quello del divario fra le generazioni. La coscienza che la guerra aveva scavato un profondo fossato fra la sua generazione e quella dei fratelli maggiori e la consapevolezza dell'accelerazione storica accompagnarono il suo cammino. Solo molti anni dopo, con la partecipazione alla lotta per la chiesa (al *Kirchenkampf*), gli sembrò di avere in parte superato questa distanza; ma lo sguardo complessivo che egli gettò sulle generazioni che vissero il periodo fra le due guerre e l'identificazione dei loro compiti e delle loro responsabilità rimase fondamentale anche nella riflessione etica successiva.¹⁰

⁹ *Biografia*, 19.

¹⁰ A titolo di esempio può essere utile vedere l'inizio della conferenza *Il capo e il singolo nella giovane generazione* (GS II, 22ss; *Scritti*, 354ss) in cui egli accentua fortemente le differenze esistenti fra le giovani generazioni in quel periodo.

II

GLI STUDI

1. Fra teologia liberale e dialettica

Bonhoeffer si iscrisse alla facoltà di teologia dell'università di Tubinga nel 1922. Gli rimasero impresse soprattutto le lezioni sul Nuovo Testamento di Adolf Schlatter e la dogmatica di Karl Heim.

Ma qui si inserisce un episodio importante per comprendere il primo approccio al problema della pace. Esisteva a Tubinga un'associazione sveva, non legata ad altre associazioni maggiori, vicina alle idee patriottiche del *Reich* tedesco: l'*Igel*. Fondata nel 1871, a essa apparteneva anche il padre, ma non i fratelli maggiori che avevano rifiutato di aderirvi a causa delle idee di carattere nazionalistico che vi riconoscevano. Bonhoeffer vi si iscrisse nel 1923 soprattutto per riaffermare la sua autonomia: egli non aveva nessuna riserva di carattere politico.¹ Questo è un dato estremamente importante: il suo avvicinamento alla teologia non comporta all'inizio nessuna conseguenza politica. Il cristianesimo viene accostato da Bonhoeffer come un argomento di studio, più che come appello alla conversione personale. Di questo il teologo si

¹ Nella corrispondenza con la famiglia il giovane Dietrich accenna talvolta a questa associazione. Essa, per la verità, non appare mai argomento centrale e viene spesso citata come un inciso. Probabilmente Bonhoeffer vi aderisce attratto dalla dimensione di «cameratismo» che contraddistingueva l'*Igel*: essa rappresentava soprattutto un gruppo, nel quale egli poteva confrontarsi con gli altri, «discutere ed intraprendere passeggiate». (Si vedano in proposito alcune pagine del volume: Dietrich Bonhoeffer, *Jugend und Studium, 1918-1927*, DBW 9, hrsg. von H. Pfeifer, München 1986. In particolare: per le lettere, soprattutto le pagine 66ss; per un commento, la postfazione di H. Pfeifer, 623ss).

rammaricherà più tardi, dando uno sguardo retrospettivo alla sua vita; egli stesso riconoscerà in questo periodo un modo di lavorare e di rapportarsi alla realtà «molto poco cristiano».²

In questa luce va forse letto l'intermezzo durante il quale egli partecipò, invitato dall'*Igel*, a una esercitazione militare del gruppo di destra *Schwarze Reichswehr*. In quel periodo, durante la crisi del 1923, armarsi clandestinamente era abbastanza normale non solo negli ambienti nazionalistici, ma anche in ambienti più moderati o di sinistra, e la presenza di gruppi «paramilitari» percorreva così in modo trasversale la società tedesca. Questa parentesi non significa certamente che egli avesse aderito a movimenti clandestini della destra radicale, ai quali anzi, si dimostrava istintivamente ostile, soprattutto a causa della violenza e della rozzezza della cultura che li sosteneva, con l'incapacità di cogliere la complessità dei problemi e con un forte dogmatismo semplificatorio: gli slogan della destra gli sembrava rappresentassero non tanto la rinascita, quanto la rovina della Germania (aveva vivamente protestato già per l'omicidio Rathenau). Più tardi avrebbe ricordato con un certo umorismo questa parentesi militare. Ma dall'episodio emergono ancora due elementi sui quali vale la pena soffermarsi.

Innanzitutto, come già accennato, la politica rimaneva fuori dai gangli vitali del suo pensiero: partecipare a un gruppo ideologicamente vicino all'estrema destra, pur non condividendone assolutamente le caratteristiche, era ancora possibile.

In secondo luogo, poi, la disciplina veniva esercitata soprattutto nell'ambito personale e in quello teologico, all'interno del quale – attraverso continue letture – si immergeva sempre maggiormente, ma dal quale rimaneva in qualche modo esclusa la dimensione etica dei problemi. La Bibbia, e in particolare il discorso della montagna che lo mise in una situazione di crisi e che divenne uno dei punti di riferimento del suo «pacifismo cristiano», era ancora enormemente lontana. In fondo Bonhoeffer viveva ancora in una situazione, se così si può dire, protetta, nella quale poteva permettersi di approfondire particolarmente le sue conoscenze teologiche, dedicandosi alle letture preferite e facendo qualche esperienza nuova. Era una realtà un po' ovattata che appare in stridente contrasto con l'aggravarsi della situazione in-

² GS VI, 367; *Scritti*, 489.

ternazionale e con il crescente malcontento per la conferenza di pace che aveva posto fine alla guerra, causando enormi problemi sociali nella Germania di quegli anni. Lo sguardo di Bonhoeffer era ancora in qualche modo «dall'alto», ed egli non aveva potuto ancora sperimentare in prima persona quella condizione di sofferenza e di emarginazione che lo avvicinerà alla croce di Cristo.

Eppure fu proprio questa disciplina interiore nello studio e nell'approfondimento che lo formò in maniera determinante, fornendogli quegli strumenti filosofici e teologici che costituirono la base più solida per il suo impegno accademico, ecclesiale e politico degli anni successivi. Ma per ora la pace non faceva certamente parte della sua *Weltanschauung*, e per questo semplicemente non veniva presa in considerazione.³

In Bonhoeffer, infatti, ciò che diventa oggetto di riflessione risulta sempre problematizzato e articolato. In sostanza il giovane di Berlino, che proveniva dal quartiere universitario della città, non prendeva seriamente in considerazione il problema della pace. Essa doveva apparire ai suoi occhi abituati alla concretezza borghese come qualcosa di fondamentalmente astratto e non come qualcosa di necessario o almeno funzionale per la vita di uno stato.⁴

Tutto questo lo accompagna anche nel linguaggio.

La dialettica amico-nemico domina ancora la sua visione della politica internazionale all'indomani della prima guerra mondiale quando definisce gli «altri» con il termine «nemici» (*Feinde*).⁵

Ma anche il linguaggio pastorale, quello nel quale maggior-

³ Fra le lettere che egli scrisse nella sua giovinezza, e che forniscono un interessante spaccato della sua esistenza, si trova un solo riferimento alla pace, e per la precisione alle condizioni imposte alla Germania con la fine della prima guerra mondiale. Nel 1919 il tredicenne Dietrich scrive ai genitori: «Cosa pensate delle condizioni della pace? Solo a stento io credo che si possano accettare in questa forma» (*DBW* 9, 21s). Il contesto è naturalmente quello delle ristrettezze nelle quali versava la Germania postbellica; ma è interessante notare come in queste parole emerga più l'inadeguatezza di una soluzione di pace che l'affermazione della sua necessità in linea di principio.

⁴ Huber e Reuter ricordano come il termine «pacifismo» sia stato coniato solo nel 1901 da Emile Arnaud, giurista francese e presidente della «lega internazionale per la pace e la libertà» per indicare il lavoro svolto dal movimento per la pace. Il vocabolo, tuttavia, venne subito usato, in particolare nel mondo tedesco del primo dopoguerra, in senso spregiativo. «Mancanza di coscienza nazionale, rinuncia alla volontà di difendersi, fiducia pericolosa nella forma democratica di stato, infatuazione illusoria, congedo dal realismo politico: tutto questo venne associato al concetto e al termine di pacifismo». W. Huber-H.R. Reuter, *Friedensethik*, Stuttgart 1990; tr. it. *Etica della pace*, Brescia 1993, 152.

⁵ Lettera ai genitori del 20.05.1919, *DBW* 9, 22.

mente si riscontra l'influsso degli avvenimenti sulla teologia, risente di una terminologia impregnata di toni arroganti e più vicini alla volontà di potenza di un nazionalismo che rivendicava nuovi spazi che alla mitezza del Vangelo. In una delle prime catechesi, prendendo in esame il brano del Vangelo di Luca sulle esigenze della vocazione (Lc 9,57-62), definisce i tre protagonisti con una terminologia molto distante da quella che caratterizzerà l'impegno ecumenico:

«Dunque abbiamo imparato tre cose che valgono nell'esercito di Cristo. In tre brevi formule vogliamo riassumere la Parola nell'armata [di Gesù]. Per la prima vicenda [della parabola]: "Prima rifletti e poi osa!". Per la seconda: "Tutto o niente!". Per la terza: "Avanti, contro il nemico! Vergogna per chi si guarda indietro". Tutto ciò vale oggi così come allora. Venite, giovani, diventiamo valorosi combattenti. Chi rimane indietro?».⁶

Nella primavera del 1924 si recò con il fratello Klaus per un periodo di studio a Roma. Il contatto con la liturgia, ma soprattutto con l'universalismo della Chiesa Cattolica gli rimase sempre impresso (ricorderà con gioia quel viaggio nelle lettere scritte dal carcere di Tegel), e influenzò probabilmente non solo gli studi, ma anche il suo impegno in seno all'ecumenismo.

Al ritorno dal viaggio si iscrisse alla facoltà teologica di Berlino, dove, tre anni più tardi, avrebbe concluso gli studi. Era preside della facoltà Adolf von Harnack – autore dell'opera *Das Wesen des Christentums* –, che era il più autorevole rappresentante della teologia liberale. Bonhoeffer ne seguì i seminari di storia della chiesa e ricevette da lui l'invito a fare una tesi di carattere storico. A Berlino partecipò anche ai corsi di Karl Holl, profondo interprete di Lutero, al quale rimproverava di ancorare troppo debolmente la dottrina della giustificazione alla cristologia; seguì Adolf Deissmann, insegnante di Nuovo Testamento, che lo avvicinò all'ecumenismo; e infine Bonhoeffer si interessò particolarmente alla dogmatica di Reinhold Seeberg, con il quale, pur con prese di distanza significative, preparò la sua tesi di laurea.

Risale a questo periodo, probabilmente nell'inverno fra il 1924 e il 1925, l'incontro con la teologia dialettica. Bonhoeffer avrebbe conosciuto personalmente Barth più tardi, ma già ora si sentiva profondamente attratto dalle posizioni del professore di

⁶ Catechesi su Lc 9,57-62, *DBW* 9, 516ss, qui 532.

Bonn, di cui scoprì la dogmatica attraverso gli appunti dei suoi studenti. A una teologia che «sacrificava la Rivelazione ad una religione della ragione umana, si sostituisce una teologia che parte dal presupposto che la caratteristica fondamentale dell'uomo è la crisi».⁷

Bonhoeffer, che veniva da un ambiente che condivideva i presupposti culturali della teologia liberale, non abbraccia in maniera acritica la teologia dialettica. La teologia della Rivelazione di Barth, che sottolineava la sovranità di Dio e la protesta contro i nostri tentativi di catturarlo, e che di conseguenza riaffermava la necessità dell'abbandono alla Parola, a Bonhoeffer sembrava troppo lontana dalla storia: egli non ne contraddice i presupposti, che anzi condivide e che avranno delle conseguenze determinanti anche nell'analisi teologica della pace, ma rimane preoccupato di ancorare maggiormente la Rivelazione alla storia. Ciò che caratterizza la posizione di Bonhoeffer diventa l'accettazione dell'*extra nos* della salvezza corretta continuamente dal *pro nobis*. In questa luce va letta la sua relativa indipendenza da Barth e soprattutto la sua progressiva concentrazione sulle questioni della chiesa, della cristologia e della sequela. La teologia dialettica «filtrata» da Bonhoeffer, almeno in un primo periodo, rimane preoccupata delle conseguenze che dal rapporto verticale con Dio derivano sul piano orizzontale della storia. Egli non sostituisce la Rivelazione con la ragione, ma si chiede cosa comporti la concretezza della Rivelazione del Dio di Gesù Cristo.

In sostanza Bonhoeffer assume dalla teologia dialettica la distinzione fra la religione – intesa come «autogiustificazione» dell'uomo, come tentativo di «catturare» Dio – e la fede come disponibilità alla rivelazione inaspettata e imprevedibile di Dio. Ciò che lo distanzia – e che è comunque poco rispetto a ciò che lo accomuna! – va ricercato almeno inizialmente sul terreno della ecclesiologia e su quello etico dove, come vedremo, esprime criteri di lettura diversi.⁸

Questi anni di Berlino rappresentarono veramente la totale immersione nello studio e la prima partecipazione al dibattito culturale che coinvolgeva la teologia del tempo. La pace rimaneva

⁷ G. PENZO, *F. Gogarten. Il problema di Dio fra storicismo ed esistenzialismo*, Roma 1981, 78.

⁸ Cf. *Biografia*, 80.

un tema assolutamente marginale e non sembrava far parte dell'irrinunciabile nell'esistenza cristiana. Eppure la scelta dell'argomento della tesi di laurea, che analizzava in modo molto originale la chiesa, ci lascia intravedere alcuni elementi che, più tardi, divennero fondamentali nella riflessione sulla pace.

2. La tesi: *Sanctorum communio*

Il tema era nell'aria. Già Althaus stava elaborando nello stesso periodo un lavoro dal titolo *Communio Sanctorum*.⁹ Ma Bonhoeffer analizza la chiesa in modo nuovo, utilizzando da una parte l'interpretazione sociologica e dall'altra la teologia dialettica con il suo continuo richiamo alla Rivelazione. Tutto il suo lavoro si muove fra questi due poli, cogliendone elementi positivi e limiti. A tale proposito non va dimenticato che sarebbe particolarmente interessante la lettura complessiva delle prime opere alla luce di quelle successive, poiché risulterebbe da essa come, al di là dei cambiamenti, siano ravvisabili molti elementi di continuità.

Lo sguardo del giovane teologo nel suo lavoro del 1927 cadeva dunque sulla chiesa. Barth stesso riconosce il grande valore delle intuizioni di Bonhoeffer, e dichiara : «Io stesso mi preoccupo di mantenermi almeno all'altezza raggiunta allora da Bonhoeffer, di non dire di meno e di non parlare più debolmente, dal mio posto e con il mio linguaggio, di quanto abbia fatto allora questo giovane».¹⁰

Con l'attenzione che ci impone questa autorevolissima fonte si cercherà allora di identificare alcuni nodi tematici interessanti per il nostro lavoro. Essi non rappresentano dunque un riassunto di *Sanctorum communio*, né tantomeno un'esauriente chiarificazione della complessa tematica ivi presente; anzi, se caratteristica di questa opera è la pluralità dei possibili piani interpretativi,¹¹ questa non intende nemmeno essere una nuova lettura.

2.1 *La persona*

Il concetto cristiano di *persona* – che sorge dalla relazione con quella di Dio, che la trascende – rappresenta il punto di par-

⁹ P. ALTHAUS, *Communio Sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken*, München 1929.

¹⁰ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Zurich 1955, ³1978, IV/2, 725.

¹¹ Tale è la tesi espressa da I. Mancini nella Prefazione al lavoro di Bonhoeffer.

tenza dell'analisi di Bonhoeffer. La persona non è pensata in sé come «portatrice di valori supremi», ma viene pensata, «nella sua concreta vitalità, totalità, unicità, come unità ultima, suprema, voluta da Dio»,¹² nel suo carattere di creaturalità. In questa dimensione il singolo non è l'«unico», ma si definisce solo a partire da un rapporto con l'«altro»: «per poter essere il singolo gli è assolutamente necessario che ci siano gli altri. Ma che cos'è l'altro? Se io definisco il singolo come l'io concreto, l'altro è il tu concreto». ¹³ Dunque la persona si definisce a partire dal «tu»; ma non si tratta solo del «tu» di un altro uomo bensì anche del «tu» divino. Ascoltiamo ancora questo passaggio di Bonhoeffer:

«La categoria sociale fondamentale è il rapporto "io - tu". Il tu dell'altro uomo è il tu divino. Di conseguenza anche la via verso l'altro e quella verso Dio coincidono: si tratta di accettare o di rifiutare. Nell'istante il singolo diventa continuamente persona per mezzo dell'altro». ¹⁴

In questo contesto emergono due elementi che contrassegneranno l'etica di Dietrich Bonhoeffer:

— Il primo è il concetto di *istante*, che non rappresenta la parte più piccola, e perciò insignificante, del tempo. Esso è invece il momento del riferimento ai valori, o meglio il momento del riferimento a Dio. L'istante è il «tempo concreto», e «solo in un tempo concreto si attua pienamente l'appello reale dell'etica». ¹⁵

— Il secondo elemento che emerge è il concetto di *responsabilità*. La persona concreta nasce nel tempo concreto e solo «nell'istante in cui si è in movimento si assume la responsabilità». ¹⁶ Proprio questa idea di responsabilità diventa il cardine della lettura del rapporto «io-tu» e attraverso di essa viene interpretata la «trascendenza dell'altro»:

«quando si parla della trascendenza del tu, non si afferma di fatto nulla che riguardi la trascendenza gnoseologica. Si tratta di una trascendenza

¹² D. BONHOEFFER, *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Berlin 1930, München 1969; con la stessa casa editrice in *DBW I*, hrsg. von J. von Soosten, 1986; tr. it. di B. ALESSANDRA, *Sanctorum communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della chiesa*, Roma-Brescia 1972; *DBW I*, 33; *SC*, 32.

¹³ *DBW I*, 30; *SC*, 28.

¹⁴ *DBW I*, 33; *SC*, 32.

¹⁵ *DBW I*, 28; *SC*, 26.

¹⁶ *DBW I*, 29; *SC*, 27.

puramente etica, che può sperimentare vitalmente solo chi si trova a dover decidere, e che però non può mai essere dimostrata ad uno che stia al di fuori. Così tutto quello che c'è da dire sul concetto cristiano di persona lo può cogliere da sé soltanto chi si trova in una situazione di responsabilità».¹⁷

Questi due elementi sono fondamentali per la riflessione che Bonhoeffer svilupperà in seguito. È probabilmente vero, come afferma Bethge, che l'etica nel primo Bonhoeffer è ancora «la parente povera», ma la lettura che egli fa della realtà della chiesa, con uno sguardo rivolto alla terra, indica già una direzione.

2.2 Il peccato

Un secondo elemento che sarà estremamente importante nell'analisi della pace è il *peccato*. Bonhoeffer dedica all'argomento un intero capitolo. La premessa è rappresentata dal fatto che prima del peccato originale le relazioni fondamentali si basavano sull'amore, mentre in seguito sono radicate nell'egoismo; e si contrappone l'essere nell'amore come essere in Cristo, all'essere nel peccato come essere in Adamo. Se la relazione fra gli uomini nella condizione originaria si fonda nel dare, quella della condizione di peccato è fondata nell'esigere; la coscienza stessa nella condizione originaria non esiste, perché il problema del rapporto fra bene e male ha origine dalla caduta di Adamo. La coscienza, in questo contesto, si configura così in una duplice direzione: innanzitutto essa è «l'ultimo puntello dell'autogiustificazione», il luogo cioè nel quale l'uomo vive la propria peccaminosità e il proprio tentativo di giustificarsi di fronte a Dio; dall'altra è «la sede in cui Cristo contesta l'uomo per mezzo della legge»,¹⁸ dove l'uomo sperimenta nella sua solitudine la legge divina.

Proprio attraverso la percezione della sua peccaminosità, argomenta Bonhoeffer, l'uomo si risveglia alla vita come persona etica; ma, a causa della solitudine della responsabilità dell'uomo nel peccato di fronte a Dio, con il peccato entra nella storia quello che Bonhoeffer chiama «atomismo etico»,¹⁹ l'isolamento etico dell'uomo. D'altra parte la dimensione della peccaminosità non

¹⁷ DBW I, 31; SC, 29.

¹⁸ DBW I, 70; SC, 74.

¹⁹ DBW I, 70; SC, 74.

va intesa solo come un fatto che riguarda il singolo, ma coinvolge l'umanità intera. Quindi la colpa del singolo non può essere letta al di fuori di quella del genere umano. In questa prospettiva il concetto di colpa non va pensato sulla base del concetto di specie, ma occorre giungere a un «concetto etico collettivo di specie».²⁰

«È necessario – scrive il teologo berlinese – trovare un concetto di specie corrispondente all'etica cristiana. Si tratta di considerare la specie umana sotto il concetto di peccato». E più avanti: «... non si deve orientare il concetto di colpa su quello di specie, ma viceversa bisogna orientare quest'ultimo sul concetto di colpa».²¹

Solitudine e comunanza sono dunque le due facce del peccato.

Qui Bonhoeffer introduce un altro elemento che lo accompagnerà nella sua riflessione etica: quello di *persona collettiva*. Si tratta, secondo il giovane teologo, di una nozione che può essere afferrata solo da chi, appartenendo a una comunità concreta, ne ha fatto esperienza. Essa è comprensibile alla luce del «popolo di Dio» in Israele, e deriva da un appello di Dio che non si rivolge al singolo, ma appunto al popolo. Ad esso si potrebbero applicare tutte le riflessioni che si fanno sulla persona singola, in quanto è un soggetto come il singolo.

Proprio in relazione al concetto di persona collettiva, che avremo occasione di sviluppare anche più avanti, Bonhoeffer introduce, unico caso in tutta la sua tesi, l'esempio della guerra. Ascoltiamolo:

«Esiste una volontà di Dio che si rivolge al popolo, esattamente come una rivolta al singolo. Quando un popolo intraprende una guerra, piegandosi secondo la propria coscienza alla volontà di Dio, per realizzare la propria storia, la propria missione nel mondo – immettendosi totalmente nell'ambiguità del modo di agire umano-peccaminoso – quel popolo sa di essere chiamato da Dio, deve farsi della storia, e allora la guerra non è più un delitto».²²

Egli, che naturalmente non considera la guerra ancora argomento centrale, ma comunque nemmeno così marginale da non

²⁰ DBW I, 71; SC, 76.

²¹ DBW I, 71; SC, 76.

²² DBW I, 74; SC, 79.

essere citata, utilizzandola come esempio ci lascia intravedere alcune sue convinzioni:

- la guerra riguarda i popoli e non i singoli;
- la guerra coinvolge la realizzazione storica di un popolo;
- essa non è comprensibile solo sulla base della volontà dell'uomo, ma coinvolge il rapporto di Dio con il mondo, e la Sua volontà;

- la guerra non appare come un delitto se è ubbidienza a Dio: il piegare la coscienza di fronte alla volontà di Dio non è solo una peculiarità del singolo ma anche del popolo;

- la guerra ha a che fare con la coscienza, e perciò, nella riflessione di Bonhoeffer, con la situazione decaduta dell'umanità costretta a fare i conti con il problema del bene e del male;²³

- essa è comprensibile solo nell'ambito del peccato e in particolare del peccato dei popoli come persone collettive;

- nella guerra entra in gioco una missione del popolo, che può essere letta in modo parallelo con la missione del singolo nella storia, ma che non si identifica con essa.²⁴

Date queste premesse, Bonhoeffer sembra giustificare la guerra come possibile se in essa viene riconosciuta una precisa volontà di Dio. Risulta difficile leggere in queste righe solo una preoccupazione di carattere teologico. Se da una parte la dimensione teologica del problema è assicurata dalla collocazione all'interno della trattazione del peccato e dal riferimento al concetto antico-testamentario di popolo, dall'altra il cenno che Bonhoeffer fa, po-

²³ Il problema del rapporto fra bene e male nelle scelte etiche, che affiora qui, ma è già presente nella trattazione sulla coscienza, diventerà più avanti un tema centrale.

²⁴ In tale contesto non va dimenticata l'eredità lasciata dall'Ottocento attraverso Kant ed Hegel. L'accento posto da Bonhoeffer sul ruolo della guerra nella realizzazione del popolo sembra avvicinarlo maggiormente, in questa fase del suo pensiero, alle posizioni di Hegel. Hegel rovescia la posizione di Kant – che riconosceva nella istituzione dello stato di diritto all'interno dello stato, garantito da una costituzione repubblicana, la premessa per la pace verso l'esterno – affermando l'esistenza di una «guerra felice», che avrebbe costituito un antidoto alla depravazione degli uomini portata da una pace perpetua ed avrebbe permesso di consolidare l'autoaffermazione e l'identità della nazione. (La posizione di Hegel viene approfondita in un testo di recente pubblicazione: G. GOISIS-L. BIAGI, *Il giardino di Isaia. Dal fascino della guerra alla pienezza della pace*, Pordenone 1992. Nel testo sono riportati fra l'altro alcuni passi significativi del filosofo tedesco, 179ss). Tuttavia occorre fare attenzione a non procedere a semplicistiche schematizzazioni: la presenza di qualche elemento che proviene dalla tradizione precedente è sempre comunque filtrato da Bonhoeffer attraverso la rielaborazione personale. Un interessante confronto fra la concezione della pace espressa da Kant e quella bonhoefferiana in: CHR. FREY, *Friede als Grundnorm der Ethik*, in *Frieden, das unumgängliche Wagnis*, hrsg. von H. Pfeifer, München 1982, 17-37.

che righe dopo, alla colpa della Germania,²⁵ lascia pensare a un approccio al problema della guerra attraverso le categorie del suo tempo. Come vedremo tale approccio non è sostanzialmente dissimile da quello che emerge dalle conferenze che egli tenne a Barcellona due anni dopo.

Occorre fare attenzione però a non confondere la riflessione sulla guerra con la riflessione teologica. Se la prima diverrà quasi oggetto di vergogna per il Bonhoeffer più maturo, la seconda contiene elementi che ritroveremo più avanti e che caratterizzeranno le riflessioni successive. Il concetto di colpa collettiva, insomma, non va livellato sul piano storico: essa non è né la somma della colpa dei singoli, né una colpa sociologicamente determinabile. Essa si può leggere solo dal punto di vista di Dio, e non è quantificabile numericamente.²⁶ Questa colpa della persona collettiva può essere redenta, secondo Bonhoeffer, solo da un'altra persona collettiva: «Cristo esistente come comunità».²⁷ Da questo momento la cristologia diventerà un elemento centrale nella tesi del giovane Bonhoeffer (ma, come rileva Bethge nella sua *Biografia*, essa rimarrà in qualche modo assorbita dall'ecclesiologia, mentre alla fine della sua vita avverrà il contrario). Essa contribuirà a gettare una nuova luce sulla caduta, ponendo l'accento sul superamento della rottura avvenuta in Adamo attraverso la rivelazione dell'amore di Dio per l'uomo in Cristo:

«Il filo che correva fra Dio e l'uomo, e che il primo Adamo spezzò, viene di nuovo annodato da Dio nel momento in cui egli rivela in Cristo il suo amore, non accostandosi più all'uomo come un semplice "tu", in tono di chi chiama ed esige, ma donandosi come "io", aprendo il suo cuore. La chiesa ha le sue radici nella Rivelazione del cuore di Dio».²⁸

2.3 *Sostituzione vicaria*

Un terzo elemento, che emerge nello sviluppo del pensiero di Bonhoeffer, è la *sostituzione vicaria*. Questo concetto, che assumerà grande importanza nella formulazione dell'etica, riceve qui la sua prima sistematizzazione.

²⁵ «Non si può parlare solo di una colpa del singolo tedesco, dei singoli cristiani, ma esiste una colpa della Germania e una colpa della chiesa», *DBW I*, 74; *SC*, 79.

²⁶ In questo contesto Bonhoeffer cita nel suo lavoro l'episodio della Genesi che riporta l'intercessione di Abramo (Gen 18,22-33).

²⁷ *DBW I*, 76; *SC*, 81.

²⁸ *DBW I*, 91; *SC*, 99.

La sostituzione vicaria di cui si parla in *Sanctorum communio* è innanzitutto quella di Cristo. La condizione dell'uomo come «essere in Adamo» è quella della caduta, del peccato. Il peccato non può essere tolto da parte dell'uomo o della comunità, ma solo dall'infinita misericordia di Dio; più propriamente il peccato non può essere ignorato, né trascurato da Dio. L'uomo cioè ha bisogno del perdono dei peccati, che non può venire da se stesso ma da un «altro», che lo trascende: il perdono avviene solo in Cristo, l'«incarnazione dell'amore di Dio». Questo perdono non avviene con un rovesciamento del tempo, dimenticando il peccato, ma attraverso la punizione e la nuova creazione della volontà buona:

«Dio prende sul serio l'uomo nella sua colpa, cosicché solo la punizione e il superamento del peccato possono essere un rimedio. Sia l'una che l'altro devono compiersi nel tempo concreto e in una maniera valida per tutti i tempi, in Gesù Cristo».²⁹

Sulla croce Cristo assume su di sé i peccati del mondo, e viene punito per essi, ma nel suo amore che sostituisce l'umanità si ristabilisce l'obbedienza a Dio, e per questo la colpa è realmente punita e superata. La sostituzione vicaria, continua Bonhoeffer, trascende l'atteggiamento etico della persona, anche se l'uomo «deve» (è l'espressione di Bonhoeffer) essere disponibile a lasciarsi togliere la colpa che «non può portare da solo»,³⁰ poiché essa riposa sulla dimensione del dono di Dio. Il Cristo che porta su di sé la colpa dell'uomo non è «né una possibilità, né una norma etica, ma soltanto la realtà dell'amore di Dio per la comunità; non è un concetto etico, ma teologico».³¹

Il perdono del peccato, il superamento della colpa, riposa dunque su un'offerta di Dio, e in questo senso l'uomo deve abbandonare di fronte a Dio, nella coscienza della propria colpa, ogni pretesa di «autoresponsabilità etica», ogni tentativo di crearsi una norma da sé, di essere autonomo da Dio. Il superamento del peccato non è quindi una «possibilità» umana, con tutto quello che in Bonhoeffer il termine comprende: la possibilità rappresenta prevalentemente la non disponibilità all'irruzione di Dio in modo inaspettato nella vita,³² il rifiuto della guida di Dio, e diventa in qual-

²⁹ *DBW I*, 98; *SC*, 108.

³⁰ *DBW I*, 99; *SC*, 109.

³¹ *DBW I*, 99; *SC*, 109.

³² Scrive Barth: «La grazia non diventa una forza psichica in quest'uomo, una forza fisica in questa natura, una forza cosmica in questo mondo. Essa è e rimane sempre forza

che modo il simbolo della superbia, della pretesa di autosufficienza del peccatore di fronte alla gratuità dell'amore di Dio.

La sostituzione vicaria, nel primo Bonhoeffer, è dunque quella di Cristo. Questo particolare, se da una parte rafforza la convinzione che, come osservano molti commentatori, il pensiero di Bonhoeffer è sin dall'inizio «cristocentrico» (anche se ciò non toglie naturalmente la possibilità di evidenziare in proposito una linea evolutiva), dall'altra potrebbe far pensare che la preoccupazione del teologo sia quella di chiarire prima di tutto i fondamenti. Il rigore delle prime opere, apparentemente lontane dalla dimensione etica dei problemi storici, va forse letto in questa luce, come necessità di costruire un solido retroterra teologico, come volontà di non lasciare in sospeso l'analisi delle questioni fondamentali del cristianesimo. L'autodisciplina che caratterizza questo periodo, e che Bonhoeffer non abbandonerà mai, si riflette nella struttura rigorosa dei suoi primi lavori.

Sarebbe però un errore pensare a un Bonhoeffer lontano dalla concretezza! La preoccupazione di vedere quali siano le conseguenze delle sue affermazioni teologiche emerge non solo dall'oggetto della sua tesi, la chiesa, ma anche dall'inserimento nel testo di alcune annotazioni particolarmente significative. Egli comincia già qui quel cammino che lo porterà a essere a un tempo vicino e lontano dalla teologia dialettica.

E così, nella trattazione della sostituzione vicaria troviamo, in una nota al testo, una riflessione che vale la pena sottolineare. Quasi a voler evitare che il concetto di sostituzione vicaria rimanga una specie di affare privato fra l'uomo e Dio, Bonhoeffer scrive:

«Esiste però anche un concetto etico di sostituzione vicaria, che consiste nel prendere spontaneamente su di sé un male al posto di un altro. Tale sostituzione vicaria non incide sull'autoresponsabilità dell'altro, ma rimane, come atto di amore umano-eroico (verso la patria, un amico ecc.) addirittura nell'ambito del più elevato dovere morale; nell'accettare tale sostituzione vicaria l'uomo non mette in gioco tutta la sua persona etica, ma solo nella misura in cui è in debito a colui che lo sostituisce (corpo,

di Dio, annunzio dell'uomo nuovo, della nuova natura, del nuovo mondo, del Regno di Dio. Essa è e rimane, sul piano della realtà presente, negativa, invisibile, nascosta, ed esercita, come proclamazione del dissolversi di questo mondo, della fine di tutte le cose, un'azione conturbante, inquietante, corrosiva su tutto l'al di qua». K. BARTH, *Römerbrief*, München 1921; tr. it. *L'epistola ai Romani*, Milano 1962, 77. La novità della teologia dialettica sta anche in questa terminologia dirompente.

onore, denaro), mentre egli riconosce Cristo come sostituto vicario di tutta la sua persona e gli è in debito per tale motivo».³³

La sostituzione vicaria che qui Bonhoeffer affronta solo in un inciso è quella che più tardi sarà centrale nell'*Etica*, quella su cui si basa il concetto di responsabilità come rappresentanza. Questa sostituzione, che ha un valore etico, non sostituisce quella di Cristo, che rimane con la croce il salvatore di «tutta» la persona umana; ma assume grande importanza come atto di amore «umano-eroico» nei confronti del fratello, e appartiene all'ambito delle azioni più alte che un uomo possa compiere. Come non leggere qui l'anticipazione della scelta del teologo di partecipare al destino del suo popolo, e di dividerne la colpa, costi quello che costi! In queste righe emerge quella che sarà più tardi la «responsabilità verso il mondo» (*Weltverantwortung*) interpretata alla luce di ciò che potremmo definire, usando un'espressione di Rahner, una «fede che ama la terra»: la sostituzione vicaria che prende su di sé la colpa degli altri rimane comprensibile solo nella prospettiva dell'amore del Dio di Gesù Cristo.

Chi salva rimane, dunque, Dio attraverso Gesù Cristo, e l'uomo non può pretendere che la sua assunzione della colpa dell'altro sia anche redentrice dell'altro.

2.4 *L'amore*

La sostituzione vicaria ci porta però a riflettere su un aspetto che fino a ora abbiamo solo accennato, e che risulta determinante anche nella definizione del rapporto di Bonhoeffer con la teologia dialettica: l'*amore*.

Qui il giovane teologo dedica all'argomento alcune fra le più belle pagine del suo lavoro.

L'amore, prima di tutto, è comprensibile a partire da una relazione interpersonale. Esso, secondo Bonhoeffer, è definibile solo alla luce di due punti d'appoggio: il primo è rappresentato dall'amore di Dio rivelatosi in Gesù Cristo, ed è la dimensione autentica dell'amore; il secondo è l'amor proprio che caratterizza la na-

³³ *DBW I*, 99; *SC*, nota 17, 109. In questa opera di Bonhoeffer, così ricca e complessa, si potrebbe tentare anche una «lettura delle note». Esse sono infatti molto spesso il luogo in cui, al di là della rigorosità imposta dalla struttura dello scritto, si anticipano temi fondamentali.

tura umana decaduta. La comprensione del significato dell'amore si ricava positivamente solo dalla prima delle due dimensioni, e non dal nostro amore verso Dio o verso gli uomini. Bonhoeffer definisce le caratteristiche dell'amore cristiano proprio a partire dalla fede: l'amore risulta fondato sull'obbedienza alla Parola di Cristo e sull'azione dello Spirito, e non è assolutamente una «possibilità» umana. Esso, scrive il teologo, «non ha niente a che fare con idee umanitarie o con sentimenti di simpatia, con l'eroticismo o con la compassione».³⁴ In questo modo egli si distanzia da una visione della realtà dell'amore come qualcosa di fondato semplicemente sulla volontà dell'uomo e sulla sua «natura», da una visione del mondo che in qualche modo semplifichi la realtà della colpa cercando nella coscienza la capacità di amare. Al contrario, l'amore umano va letto solo all'interno della sottomissione alla volontà di Dio, ma esso si concretizza nell'amore del prossimo che rappresenta la «volontà dell'uomo di fare la volontà di Dio verso gli altri uomini».³⁵

Questa concretezza dell'amore si delinea come punto qualificante nell'esposizione di Bonhoeffer. Egli, cioè, ritiene che l'amore verso i fratelli, pur essendo comprensibile solo alla luce della Rivelazione di Dio in Cristo, non ha come fine ultimo la sottomissione alla volontà di Dio: alla luce della parabola del «buon samaritano» egli afferma che il fine dell'amore al prossimo è il prossimo stesso, riconosciuto come bisognoso di aiuto. Quindi l'amore cristiano «ama il prossimo reale». Ciò significa che il cristiano non ama Dio nel prossimo, ma «ama il tu concreto, lo ama ponendo al suo servizio se stesso e tutta la comunità».³⁶ Dall'uomo che dice di amarlo Dio esige che egli ami il prossimo. La sovranità di Dio sulla storia passa attraverso questa condizione: l'amore per il prossimo non è il mezzo per la costruzione del Regno, che rimane nelle mani di Dio, ma il segno dell'obbedienza al comandamento di Dio, «l'amore del prossimo è la volontà dell'uomo di fare la volontà di Dio verso gli altri uomini».³⁷

Ma qui, proprio nell'appello alla concretezza dell'amore per l'altro uomo, Bonhoeffer prende le distanze da Barth. Anche più tardi, all'inizio degli anni Trenta, sarà proprio sulla concretezza

³⁴ *DBW I*, 108; *SC*, 118.

³⁵ *DBW I*, 110; *SC*, 121.

³⁶ *DBW I*, 109; *SC*, 119.

³⁷ *DBW I*, 111; *SC*, 121.

del comandamento che assisteremo a una diversa lettura fra il professore di Bonn e l'assistente di Berlino. Barth, nel suo famosissimo commento all'epistola ai Romani, afferma che l'essenza dell'amore del prossimo è quella di «sentire nell'altro la voce dell'Uno»;³⁸ ma su questo punto Bonhoeffer non condivide l'opinione del grande teologo dialettico, affermando con forza che l'amore non ama l'Uno nell'altro, ma ama veramente l'altro. «Proprio quest'amore dell'altro come altro deve glorificare Dio!»;³⁹ e ancora:

«La volontà di Dio verso gli altri uomini è caratterizzata per noi dal precetto incondizionato della dedizione della nostra volontà al prossimo, cioè dal precetto di non amare l'altro al posto di Dio, né di amare Dio nell'altro, ma di porre l'altro al posto di noi stessi e di amarlo».⁴⁰

Ciò significa che l'altro è infinitamente importante in sé e per sé, che egli non è solo «similitudine del totalmente Altro», ma che è infinitamente importante perché Dio stesso lo considera importante.

L'altro non è quindi *in sé infinitamente indifferente*, ma io devo amarlo proprio perché egli è amato da Dio. Egli non è uno strumento del mio amore per Dio, ma è oggetto del mio amore perché Dio lo ama e perché l'amore del prossimo è la Sua volontà; «Dio ha reso infinitamente importante il prossimo “in sé e per sé” e per noi non esiste un altro “in sé” del prossimo».⁴¹

In linea con Lutero, che Bonhoeffer riprende («Tu devi prenderti a cuore le debolezze e le necessità degli altri e offrire i tuoi beni come se appartenessero a loro, come Cristo fa a te nel sacramento»), l'amore diventa in tal modo il fondamento concreto della comunione fra gli uomini.

A questo punto risulta opportuno sottolineare come la concretezza di cui parla Bonhoeffer in questo suo primo lavoro sia ancora lontana dall'immersione totale nella storia che lo caratterizzerà più tardi. Essa rappresenta più che altro una direzione e si trova più vicina al «dover essere» del cristiano, che all'«essere» del martire. Anche quando egli parla delle condizioni concrete dell'amore e le individua nello scambio strutturale fra membro e

³⁸ BARTH, *Römerbrief*, 478.

³⁹ *DBW I*, 110; *SC*, 120.

⁴⁰ *DBW I*, 111; *SC*, 121.

⁴¹ *DBW I*, 110; *SC*, 120.

comunità, nella dedizione reciproca, e nel perdono dei peccati, si rimane in fondo al livello delle formulazioni di principio, probabilmente anche a causa del lavoro sistematico della tesi. Prova ne sia il fatto che risulta stridente il contrasto fra la lettura di queste affermazioni sull'amore e le precedenti sull'accettabilità della guerra, che egli, in linea con la tradizione luterana, non mette ancora in discussione. Forse si può dire che aveva intuito un sentiero che non aveva ancora cominciato a percorrere.

2.5 L'escatologia

Per lo sviluppo del nostro lavoro risulta interessante soffermarsi ancora su alcuni aspetti della trattazione di Bonhoeffer. Come è già stato accennato questi temi rappresentano una scelta e quindi non riflettono la complessa struttura dell'opera.

Alla conclusione del suo lavoro Bonhoeffer dedica alcune pagine al *rapporto fra chiesa ed escatologia*. Anche qui emergono considerazioni fondamentali, che si svilupperanno poi sempre maggiormente nel suo pensiero e nelle sue scelte di carattere politico. «Noi camminiamo nella fede, non nella visione»;⁴² così esordisce Bonhoeffer. Ciò significa non solo che non possiamo pretendere di afferrare il senso della storia, che rimane riposto in Dio, ma anche che la soluzione ultima non viene dalla storia (né dal presente, né dalla sua fine). Il senso della storia non va cercato nel progressivo succedersi degli avvenimenti, ma nell'essere ogni epoca in «rapporto diretto con Dio».⁴³ E nella storia non va cercata tanto la contrapposizione fra chiesa e mondo, quanto quella fra *Sanctorum communio* e Anticristo.

Si impone qualche considerazione. Innanzitutto riguardo alla direzione della storia, nella quale si delinea la separazione fra ultimo e penultimo, fra già e non-ancora. La storia non si identifica con il Regno di Dio, e il regno non deriva, quasi «matemati-

⁴² DBW I, 193; SC, 215.

⁴³ Bonhoeffer usa qui un'espressione che appartiene a L. von Ranke: «Affermo: ogni epoca è in rapporto immediato con Dio e il suo valore non risiede per nulla nei suoi prodotti, ma nella sua stessa esistenza e nel suo proprio io. Davanti a Dio tutte le generazioni dell'umanità compaiono munite degli stessi diritti ed anche lo storico deve considerare le cose in questo modo». L. VON RANKE, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, München-Leipzig 1917, 5; citato anche in X. TILLIETTE, *La christologie idéaliste*, Paris 1986; tr. it. *La cristologia idealista*, Brescia 1993, 175. Tilliette non si limita a ricordare il pensiero di von Ranke, che mette in relazione alla concezione della storia dell'idealismo, ma riporta anche l'interessante commento di F. Meinecke.

camente», dagli avvenimenti. Il Regno di Dio rimane dono inaspettato e misterioso, che irromperà all'improvviso. La chiesa in questa prospettiva resta forse regno iniziato, *revelatum, seu tec-tum cruce* (Lutero), ma nessuna situazione umana si può identificare con il Regno di Dio. Tutto ciò è straordinariamente carico di conseguenze: la storia umana è segnata dall'esilio e deve fare i conti con il problema del male (l'Anticristo), che la caratterizza. Il Regno, se così si può dire, rappresenta la riserva escatologica nei confronti della realtà, dell'oggi; esso rimane la presenza inquietante alla fine del tempo. Ciò che risulta decisivo, secondo Bonhoeffer, di fronte alla prospettiva del regno, è il fatto che la direzione verticale della tensione verso Dio non ci toglie l'impegno verso gli uomini. Va letto in questa ottica il rifiuto di Bonhoeffer per la mistica, che «non comprende la forza e la magnificenza gloriosa dell'amore»,⁴⁴ e in genere per tutte quelle forme di Cristianesimo che evitano di operare nella storia per rifugiarsi nel solo rapporto con Dio. «Stare sotto la sovranità di Dio significa vivere in comunione con lui e con la comunità»,⁴⁵ potremmo dire con le sue parole.

All'interno di questo quadro di riferimento il giudizio di Dio espresso sul singolo e sulle persone collettive⁴⁶ (chiesa, popolo, famiglia, matrimonio:⁴⁷ in particolare il matrimonio e la famiglia vengono definite come le «configurazioni sociali più primitive»⁴⁸) è caratteristica del Regno e tocca ognuno nella sua solitudine di fronte a Lui.

L'escatologia si presentava così come una feconda chiave di lettura del Nuovo Testamento; non a caso Bonhoeffer cita un testo di Althaus che era appena uscito.⁴⁹ Ma non si trattava solo di

⁴⁴ *DBW I*, 198; *SC*, 221.

⁴⁵ *DBW I*, 198; *SC*, 221.

⁴⁶ *DBW I*, 194; *SC*, 217. Il problema del rapporto fra il peccato della persona singola e quello della persona collettiva di cui fa parte, che caratterizza Bonhoeffer, rimane qui irrisolto. Per Bonhoeffer pensare a come Dio può salvare un singolo mentre condanna il popolo al quale appartiene rimane un'idea tanto necessaria quanto incomprensibile. Ma forse la chiave di lettura non va cercata tanto nella dimensione della fede, quanto in quella, fondamentale per il teologo tedesco, della partecipazione al destino del suo popolo.

⁴⁷ *DBW I*, 194; *SC*, 216. Queste persone collettive sembrano in parte coincidere con ordini di creazione (o con i «mandati» che ritroviamo nell'*Etica*). Ma qui non appaiono apertamente interpretati in questa ottica.

⁴⁸ *DBW I*, 237; *SC*, 247.

⁴⁹ P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1926.

una interpretazione del Nuovo Testamento! Parlare del Regno come categoria finale, come criterio ermeneutico per comprendere la direzione della chiesa e della storia, significava aprire una via feconda per le implicazioni teologiche e concrete. In *Sanctorum communio* la tematica, come altre del resto, non viene portata alle sue estreme conseguenze, e rimane complessivamente solo accennata. Ma la sua singolare presenza è molto importante: le affermazioni sull'amore sono illuminate dall'escatologia. Scrive Moltmann: «Nella speranza l'amore valuta le possibilità della storia che gli si aprono dinnanzi. Nell'amore la speranza riconduce tutte le cose nell'ambito delle promesse di Dio».⁵⁰ Forse questa risulta essere la prospettiva più corretta per cominciare ad avvicinare la categoria del Regno nella teologia di Dietrich Bonhoeffer, e per coglierne gli sviluppi che non tarderanno a venire.

2.6 Lo stato

Vogliamo ora soffermarci su un ultimo argomento trattato in *Sanctorum communio*: lo stato. Questo tema non si trova nella tesi che venne pubblicata, ma solo nella versione originale. Bonhoeffer si domanda se lo stato sia una conseguenza della caduta originaria, e quindi legato al peccato, oppure se esso sia voluto da Dio. Questo problema era molto discusso nella teologia tedesca e, come vedremo, Bonhoeffer si soffermò ampiamente ad analizzarlo durante il periodo del suo insegnamento accademico. Il giovane teologo considera lo stato in sé «buono e voluto da Dio»; secondo lui anche nella condizione originaria gli uomini avrebbero fondato uno stato. Con queste affermazioni egli sembra avvicinarsi alla dottrina degli ordini di creazione,⁵¹ che impegnava la teologia di allora. La conseguenza del peccato sarebbe invece ravvisabile nella necessità di un'autorità volta a punire e costringere. Lo stato esistente risulta quindi essere buono e pecca-

⁵⁰ J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, München 1964, ⁸1969; tr. it. *Teologia della speranza*, Brescia 1970, ⁵1976, 25.

⁵¹ *Ordini di creazione*: è la traduzione della parola *Schöpfungsordnungen*. «Secondo Lutero, il piano di Dio nel mondo si realizza mediante determinati "ordini" o gerarchie (*Ordnungen*) che sono: la famiglia (l'ordine naturale di base), lo Stato e la magistratura (l'ordine che ci difende) e la chiesa (l'ordine spirituale). Questi ordini hanno i loro diritti, una propria autorità, e richiedono quindi onore e rispetto da parte di tutti gli uomini». Da E. BETHGE, *Theologie und Freundschaft*, Gütersloh 1994, tr. it. *Dietrich Bonhoeffer. Amicizia e resistenza*, Torino 1995, 168.

minoso a un tempo. Come è comprensibile tale problematica diventerà uno dei cardini della sua visione della pace, che non può sfuggire al tentativo di dare indicazioni per un'etica dello stato, anche se la dimensione teologica e complessivamente cristocentrica del teologo rimarranno sempre l'angolo di lettura privilegiato.

L'interpretazione dello stato riceve la sua luce dalla concezione dell'*autorità*:⁵² l'autorità assoluta non è né dello stato, né della chiesa, ma spetta alla Parola. Quindi la Parola esige un'obbedienza assoluta e ciò significa anche una libertà assoluta. La chiesa e lo stato possono esigere solo un'obbedienza relativa, che rimane sottomessa all'autorità assoluta della Parola.⁵³ Ma questo non significa rimanere lontani dalla storia, rifugiandosi nella Parola. Alla chiesa viene chiesto di esprimere con autorità la sua posizione nei riguardi degli avvenimenti contemporanei, rimanendo sottomessa alla Parola.

Questa posizione di Bonhoeffer da una parte salvaguarda la priorità della Rivelazione, dall'altra tenta di vincolare la comunità dei cristiani a quello che sarà chiamato il «comandamento concreto», al dovere di inventare oggi le strade del Vangelo nel mondo. Nelle conferenze ecumeniche sulla pace questi concetti riceveranno una seria sistematizzazione. Il problema diventerà in maniera sempre più drammatica quello dell'individuazione del confine fra il *sacrificium intellectus* o addirittura il *sacrificium conscientiae* che mi può venir chiesto dalla chiesa, e il dovere dell'obbedienza assoluta alla Parola di Dio. Dalla chiesa, come centro della vita cristiana, intesa come «Cristo esistente come comunità», che è l'oggetto di questo studio, l'attenzione si sposterà su Cristo Parola viva del Padre, fino a porre la domanda fondamentale della libertà cristiana: chi è, per me, Gesù Cristo, oggi?

Ci siamo soffermati ampiamente su questo primo lavoro di Dietrich Bonhoeffer, non con la convinzione che esso rappresenti quasi il programma iniziale della sua teologia, ma nella coscienza che, anche se spesso in modo non approfondito, vi sono contenuti

⁵² DBW I, 172ss; SC, 191ss.

⁵³ Ci viene ancora una volta in aiuto Barth che scrive: «Noi non conosciamo la Parola se non nella misura in cui conosciamo [la sua] potenza; non parliamo dunque di questa parola se non nel ricordo e nell'attesa di questa potenza [...] alla cui presenza siamo costretti a scegliere fra l'ubbidienza e l'abisso della incomprensibile disubbidienza, tra salvezza e dannazione». K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1932; tr. fr. *Dogmatique*, I/1, Genève 1953, 146.

alcuni elementi che acquisteranno un peso significativo nello sviluppo della sua riflessione teologica di fronte alla pace. Trascurare questi primi lavori significa perdere di vista le radici dell'albero i cui frutti sono forse rappresentati dalle intuizioni dell'*Etica* e di *Resistenza e Resa*.

Ci avvicineremo ora più direttamente al nostro tema, affrontando l'interpretazione che emerge in relazione al rapporto fra pace e guerra dalle conferenze che egli tenne a Barcellona alla fine degli anni Venti.

III

BARCELLONA

La teologia classica si è interrogata solo marginalmente sul problema della pace. Non solo nel mondo antico, ma anche nel pensiero medioevale e moderno, nonostante alcune anche autorevoli eccezioni, l'accento è stato posto soprattutto sulla guerra, e questo ha prodotto almeno due gravi conseguenze. La prima sta nello svuotamento del significato biblico della parola *Shalom*, che ha portato a leggere la pace semplicemente come intervallo fra le guerre: in tal modo la guerra viene considerata elemento ineliminabile della storia umana, accettato quasi come «naturale». La seconda conseguenza sta nel fatto che, date queste premesse, la riflessione teologica si muove alla ricerca della limitazione e della legittimazione della guerra, sia quando analizza le condizioni della difesa, sia quando cerca di elaborare un codice di comportamento contro l'uccisione degli innocenti (già con la *Pace di Dio* nel 989), sia infine quando istituisce la *Tregua di Dio* (nel 1027 con la proibizione della guerra durante il sabato e la domenica o nei tempi liturgici forti):¹ è vero, la pace è rimasta problema per la coscienza dei cristiani, ma non sembra aver avuto nella storia lo stesso peso di altri elementi del Vangelo o della vita di Gesù. La limitazione della guerra non coincide certamente con la sua approvazione, ma se escludiamo le prime comunità cristiane, ci restano veramente pochi casi in cui le chiese abbiano fatto proprio il messaggio di pace di Cristo.

L'ambiente della Riforma dal quale proviene Bonhoeffer non

¹ Per una trattazione di questo tema si veda HUBER-REUTER, *Etica della pace*, 68-75.

fa eccezione. La guerra appartiene alla peccaminosità umana, ma questo non crea problemi negli ambiti classici della teologia luterana, nei quali il discorso della montagna pare non avere nessuna forza critica sulle scelte del cristiano in merito.

1. Lontano da casa

Finiti gli studi, Bonhoeffer si recò a Barcellona, dove rimase, come vicario in una parrocchia di tedeschi emigrati, dal febbraio 1928 allo stesso mese dell'anno successivo. Fu questo il primo vero «distacco» dall'ambiente nel quale era cresciuto. Fino ad allora l'università aveva rappresentato il fulcro dei suoi interessi. Egli non aveva vissuto solo la vita da studente a contatto con un ambiente di carattere accademico, ma abitava nel quartiere universitario di Berlino, e il padre rimaneva una delle personalità scientifiche più in vista della città.

Lasciare per un lungo periodo la Germania significava entrare in contatto con una situazione diversa, ed essere in tal modo sollecitato a riflettere seriamente sulle conseguenze del proprio pensiero teologico. È a Barcellona che comincia una riflessione più profonda sull'etica; è qui che conosce la povertà ed è qui che fa la sua prima vera esperienza pastorale. Già a Berlino aveva svolto un servizio con i bambini, che egli molto amava, e questo gli aveva posto non pochi problemi: egli sostenne in questo periodo che le riflessioni più complesse di Barth avevano ben poco valore se non potevano essere portate a questi bambini di Grunewald. Tutto ciò non per il gusto del paradosso: la necessità della concretezza rappresenta in profondità il «contrappunto teologico» della sua teologia.

Ma se da una parte l'attenzione alla realtà può essere interpretata come una motivazione che spinse il giovane laureato a lasciare la casa paterna, sarebbe esagerato valutare questa scelta come una decisione fortemente orientata teologicamente. Rimane difficile dire se prevalse la curiosità intellettuale, il desiderio di autonomia, o la volontaria ricerca di quell'insicurezza che gli sembrava dover caratterizzare le esperienze fuori dall'ambiente protetto dove era sempre vissuto.

A Barcellona lo aspettava una parrocchia di provenienza riformata, abbastanza benestante, attaccata a forme tradizionali di cristianesimo, nella quale comunque la fede non rappresentava la

preoccupazione fondamentale nella vita. Era un mondo complessivamente un po' indifferente alla religione, carico di tensioni sociali latenti e irrisolte; un mondo che lo attirava e che egli sentiva lontano a un tempo; un mondo nel quale Bonhoeffer lavorò con grande entusiasmo, a contatto con i giovani e con i bambini, e nel quale nacquero riflessioni di grande spessore, ma che non seppe probabilmente cogliere sempre gli elementi di novità della sua teologia; un mondo infine che lo divertiva, ma del quale sopportava a stento la propensione alla «chiacchiera».²

Comincia così, in questo ambiente un po' superficiale, la sua predicazione, alla quale si prepara con molta cura, e che lascia intravedere elementi di grande originalità.

Risale a questo periodo anche un ciclo di conferenze, che egli tenne per la comunità di Barcellona, che rappresentano un'«eredità urtante» in merito alla riflessione sulla pace e sulla guerra. Cercheremo ora di ricavarne gli elementi salienti.

2. Le conferenze: la prima impostazione dell'etica e il problema della guerra

Le conferenze, tenute nella città spagnola verso la fine del suo soggiorno, non hanno tutte lo stesso tema: la prima affronta «la tragedia del profetismo e il suo senso permanente», la seconda si sofferma a trattare «Gesù Cristo e l'essenza del Cristianesimo», e solo la terza problematizza le «Questioni fondamentali per un'etica cristiana». Nella nostra analisi vale quanto accennato per gli scritti precedenti: si cercheranno gli elementi che risultano significativi per una riflessione sulla pace.

2.1 «La tragedia del profetismo e il suo senso permanente»³

Bonhoeffer introduce le sue conferenze con un'analisi della crisi epocale che caratterizza il XX secolo. Egli vede il cammino dell'Europa e della Germania verso la rovina e ne rileva la deca-

² Nel suo diario spagnolo Bonhoeffer si lascia sfuggire un giudizio lapidario, dal punto di vista culturale, sul parroco che lo ospitava. Poco prima di rientrare in patria egli scrive: «Ha letto poco ed ancor meno studiato. La sua lettura principale è costituita dalla stampa e dalla letteratura nazionalista.» *DBW 10*, 136.

³ *DBW 10*, 285ss; *Scritti*, 19ss.

denza morale e la corruzione. E proprio l'impressione di non avere più nessun terreno solido sotto i piedi diventa in qualche modo l'elemento di fondo delle sue riflessioni. Nella coscienza della partecipazione alla responsabilità per tale crisi che coinvolge i singoli e i popoli, egli si rivolge dapprima ai profeti dell'Antico Testamento, quali testimoni del legame indissolubile con Dio e della serietà di questo rapporto, che trasforma la vita del profeta in una tragedia. «Dio si è scelto un recipiente del suo volere, ma frantuma il recipiente umano, perché egli è troppo forte, Dio distrugge, frantuma, annienta...».⁴ La scelta di stare con Dio è quindi prima di tutto l'esperienza della Sua protesta, e la distruzione di ogni sicurezza e felicità umane.

È all'interno di questo contesto che troviamo un'annotazione interessante per la nostra ricerca. La storia, secondo Bonhoeffer, ha inizio nell'VIII secolo a.C., perché in quel periodo «si risvegliò in un popolo il pensiero terribile di modellare la storia del mondo, cioè di sottomettere il mondo con l'uccisione, l'incendio e la guerra».⁵ L'epoca storica nella quale viviamo nasce con la guerra: e la guerra diventa davvero un problema per il popolo di Israele. Bonhoeffer evidenzia come in quel contesto emergono almeno due dimensioni della guerra: essa prima di tutto distrugge le sicurezze di Israele, e poi lo pone di fronte al problema del senso di quanto stava avvenendo.

Quale è la posizione di Dio verso gli altri popoli? Quali sono le condizioni per essere amati da Dio? Dio «non conosce differenza fra i popoli, se non quella che alcuni fanno la sua volontà e altri no».⁶ E così la guerra si presenta come una punizione di Dio! Egli avanza le sue pretese sul popolo che abusa della religione e dimentica la bontà di Dio. In proposito val la pena ricordare che anche lo *Cherem* ebraico va letto all'interno di questa dimensione di non autonomia della storia dalla guida di Dio.

I profeti divengono in tale contesto i testimoni della dipendenza da Dio, e il loro impegno contro il partito della guerra si colloca nella prospettiva del richiamo agli impegni dell'alleanza. D'altra parte la guerra appartiene però misteriosamente a quei rovesci di fortuna che sono «giusti e meritati, perché Dio li manda».⁷

⁴ DBW 10, 292; *Scritti*, 24.

⁵ DBW 10, 295; *Scritti*, 26.

⁶ DBW 10, 301; *Scritti*, 31.

⁷ DBW 10, 301; *Scritti*, 31.

Nella conferenza sul profetismo emerge quindi la lettura della guerra come caratteristica peculiare della storia occidentale, anche se la prospettiva non è storica o sociologica, ma rigorosamente teologica. Essa è un castigo di Dio che pone distinzioni fra i popoli solo in relazione all'adempimento della sua volontà (come in *Sanctorum communio* il popolo è soggetto collettivo); e la volontà di Dio risulta essere dirompente sul cammino dell'uomo, spezzando l'orgoglio e la pretesa autosufficienza, o addirittura l'illusione di controllare Dio.

Da queste pagine emerge tuttavia anche un problema che rimane aperto. Se da un lato Bonhoeffer, tentando di far rientrare la guerra all'interno della volontà di Dio valorizza la presenza di Dio nella realtà del mondo, dall'altro resta irrisolto il dissidio fra l'accusa dei profeti contro la violenza e l'accettazione di questa dimensione come un «rovescio». Da questo punto di vista le argomentazioni del teologo sembrano inficiate da un certo fatalismo.

2.2 *Gesù Cristo e l'essenza del cristianesimo*⁸

Nella seconda conferenza non appare nessun riferimento diretto al problema della pace. Tuttavia essa rappresenta un elemento di novità nello sviluppo del pensiero teologico di Bonhoeffer, perché pone al centro della riflessione la questione di Gesù, spostando l'angolo di visuale rispetto al suo lavoro precedente sulla chiesa.

Cristo è ai margini della vita del mondo occidentale: questo è il punto di partenza della riflessione di Bonhoeffer. Egli, come il Dio dei profeti, risulta però incomprensibile se rimane in una provincia periferica della vita umana.

Egli non è afferrabile se non attraverso la categoria della Rivelazione: è figlio di Dio e portatore del Regno di Dio nel mondo. Proprio per questo «pone il mondo di fronte alla decisione»; il dominio di Dio, di fronte a noi come ai profeti dell'Antico Testamento, pretende tutto o nulla.

Ma il Dio di Gesù Cristo non è un Dio lontano. Gesù svela il volto dell'«apparentemente inviccinabile» e introduce una frattura nella storia umana, rivolgendosi ai bambini e ai poveri, a chi

⁸ DBW 10, 302ss; *Scritti*, 32ss.

meno conta da un punto di vista sociale e morale. È una scelta inauditamente nuova. Il bambino non è solo uno stadio evolutivo della persona, ma rappresenta per Bonhoeffer la *fides directa*, e quindi il modo più autentico di stare vicino a Dio: «Dio appartiene ai bambini, a loro appartiene la lieta novella, la gioia per il regno dei cieli»,⁹ scrive il teologo. E allo stesso modo la scelta per i disprezzati, per chi vive ai margini acquista un valore dirompente. Essa segna la fine dei valori tradizionali, la fine dell'etica, la fine della religione. Il Dio che si rivela in Gesù è paradossale perché, continuando quel processo di rovesciamento dei valori avviato dai profeti, si appoggia sui «malvagi» e non sui giusti: il Dio totalmente altro (qui Bonhoeffer è debitore alla teologia dialettica) vuole un uomo vuoto, cerca la mano tesa del mendicante. In questa dimensione l'incontro fra Dio e l'uomo è possibile solo sulla via che va da Dio all'uomo, attraverso la grazia della Rivelazione, e non sulla via dall'uomo a Dio, la via della religione, dell'*hybris*, dell'orgoglio e della pretesa. La religione come pretesa su Dio diventa il nemico del cristianesimo: il cristianesimo è «in linea di principio amorale e areligioso».¹⁰ Tutto ciò per la pace è di assoluta importanza! Il cristianesimo annuncia il valore infinito di ciò che appare agli occhi del mondo come assolutamente privo di valore, e l'assoluta mancanza di valore di ciò che sembra necessario, centrale, indiscutibile. Il cristianesimo, così, non ha nulla a che fare con il progresso dell'umanità, con una visione della storia senza fratture. Cristo porta nella storia la più profonda lacerazione, pone l'uomo di fronte alla morte e alla colpa, Lui che è segno di risurrezione e di grazia.

È nel vuoto dell'uomo che Dio si piega sul peccatore con il suo amore, cioè con Cristo. È qui che in qualche modo si completa la prospettiva: la via di Dio all'uomo porta di nuovo a Dio attraverso la croce. E Bonhoeffer conclude con un interrogativo: qual è il significato della croce oggi?

Dunque il richiamo dei profeti alla volontà di Dio da un lato,

⁹ *DBW 10*, 313; *Scritti*, 40. Qualche mese prima egli aveva comunicato in una lettera all'amico Helmut Rössler la sua intenzione di lavorare attorno al «problema del bambino nella teologia in relazione al problema della coscienza»: lettera a Rössler del 7.8.1928, *DBW 10*, 92. Come già accennato, quello del bambino è un tema ricco e fecondo, che occupa in campi diversi, molti autori a cavallo fra i due secoli. Bonhoeffer articola comunque le sue riflessioni senza fare troppo riferimento ad autori a lui contemporanei, e richiamandosi soprattutto alla tradizione protestante.

¹⁰ *DBW 10*, 315; *Scritti*, 41.

e la scelta di Cristo per i bambini e i poveri dall'altro, rivestono un profondo significato: rappresentano la critica alla pretesa umana di salvarsi da soli, di cercare nelle proprie forze la capacità di superare la condizione della caduta. La conseguenza è il rovesciamento della categorie della «normalità» e l'appello alla conversione.

Il problema che nascerà è se questo rovesciamento sia destinato a vincere nella storia, oppure se esso rimarrà debole e perdente, ma nonostante ciò essenziale per il cristiano; se cioè la caratteristica del Dio di Gesù Cristo sia la potenza o, invece, l'impotenza.

2.3 *Questioni fondamentali di un'etica cristiana*¹¹

La terza conferenza, tenuta l'8 febbraio 1929, affronta il problema dell'etica. È al suo interno che troviamo l'eredità più scomoda del teologo berlinese. Vi possiamo riconoscere tre linee che la percorrono: la prima riguarda la possibilità di un'etica cristiana; la seconda è un'interpretazione dei precetti del Nuovo Testamento; l'ultima rappresenta quasi un'applicazione delle due precedenti, affrontando, fra l'altro, il problema della guerra.

La conferenza prende avvio dalle considerazioni sull'etica sviluppate precedentemente. Bonhoeffer prima di tutto nega la possibilità di creare un'etica cristiana, che definisca all'interno di un sistema rigido di norme il comportamento di fronte a Dio. L'etica non discende in tal modo dal cielo, ma «è un affare del sangue e della storia, [...] è un figlio della terra»,¹² e quindi cambia volto sia diacronicamente, attraverso le epoche storiche, sia sincronicamente, spostandosi da un popolo all'altro. E non solo: anche l'esperienza fatta da generazioni diverse, all'interno della stessa nazione, porta a sensibilità etiche diverse (in questo accenno alle diverse generazioni si intravede un'altra volta quella specie di «complesso di inferiorità» che egli avverte nei confronti dei fratelli che hanno vissuto l'esperienza della guerra). Ancora una volta, insomma, il popolo diventa il criterio di riferimento ineliminabile per la comprensione delle scelte del cristiano.

Rimane un fatto determinante l'inserimento di queste affermazioni di Bonhoeffer all'interno della situazione tedesca del dopo-

¹¹ DBW 10, 323ss; *Scritti*, 48ss.

¹² DBW 10, 323; *Scritti*, 48.

guerra. I problemi non risolti alla fine del primo conflitto mondiale, la sensazione che sulla Germania fosse stata caricata tutta la responsabilità della guerra, l'impressione che il disarmo annunciato non fosse assolutamente rispettato, e, non ultima, la percezione della crisi economica che aveva aumentato enormemente le situazioni di povertà e i problemi di carattere sociale, furono fattori che fecero da contrappunto all'ascesa, in Germania, di movimenti fortemente nazionalistici che avrebbero poi aderito al Nazionalsocialismo. A questo proposito va sottolineato come il nazionalismo teorizzato in questi anni non veniva considerato pericoloso; al contrario esso rappresentava agli occhi di molti l'unica via per riaffermare l'immagine e il prestigio della Germania nel quadro internazionale. Il nazionalismo, poi, non era un fenomeno tipicamente tedesco, ma interessava la politica su scala mondiale.

In questo contesto l'operazione di Bonhoeffer non va sopravvalutata. Egli non intende fornire un puntello teologico al nazionalismo nascente. La sua riflessione sull'etica rimane nell'ambito della teologia, e la categoria di popolo è pensata sempre nel rapporto con Dio. In proposito H.E. Tödt¹³ rileva come sarebbe eccessivo identificare il popolo di cui parla Bonhoeffer semplicemente con l'idea di nazione che si andava configurando in Germania: sono diverse le motivazioni di carattere storico su cui egli fa leva, e manca, nella visione del giovane teologo, quella componente razzista che divenne poi determinante nel nazismo. Ma se non va esagerata l'importanza di queste sue considerazioni, non bisogna nemmeno pensare che egli non fosse influenzato dall'aria che respirava. Per comprendere le sue affermazioni sul popolo il criterio di fondo rimane forse quello della marginalità in cui si trovava l'etica. Secondo Bethge non è un caso che nell'ordine delle conferenze essa appaia all'ultimo posto. Più precisamente si potrebbe dire che l'etica di Bonhoeffer è in questi anni fortemente problematica: essa, cioè, si va delineando nelle sue strutture fondamentali, ma non sembra ancora avere quella capacità critica sulla storia che caratterizzerà il Bonhoeffer più maturo. Egli sembra ancora non comprendere fino in fondo dove lo porteranno le sue affermazioni, e non possiede gli strumenti politici per dare consistenza alle sue definizioni: nonostante tutto ri-

¹³ H.E. TÖDT, *Dietrich Bonhoeffers ökumenische Friedensethik*, in *Frieden. Das unumgängliche Wagnis*, 85ss.

mane un Bonhoeffer che semplifica l'analisi politica e che ne accetta acriticamente le suggestioni.

Il cristianesimo, dunque, non fornisce un'etica proprio per il fatto che esso rappresenta la via da Dio all'uomo, mentre l'etica è il tentativo di percorrere la strada in senso opposto. Quindi il nucleo della vita cristiana è la domanda sulla misericordia di Dio e non la domanda sul bene e sul male. È in tale contesto che Bonhoeffer riprende Nietzsche, affermando che il suo «al di là del bene e del male» esprime pienamente il significato dell'etica cristiana, visto che rimane impossibile la definizione di una norma universalmente valida.¹⁴ Anche il comandamento dell'amore, in questa prospettiva, non rappresenta una peculiarità del cristianesimo, ma esso è rinvenibile già in alcuni pensatori dell'antichità, da Hillel a Seneca.

Come vanno interpretati allora i precetti del discorso della montagna? Qui Bonhoeffer fa un'affermazione di grande spessore: il discorso della montagna non va compreso come una serie di norme date al cristiano una volta per tutte e riferibili in tal modo direttamente al presente. L'intenzione di Gesù è piuttosto quella di mettere l'uomo di fronte a Dio. E questo essere di fronte a Dio ha però un risvolto concreto: io sono davanti a Dio e immerso nella storia. In questa ottica per Bonhoeffer un'etica di principi toglie la libertà all'uomo, e lo illude che per essere buono basti rispettare delle regole.

Ma allora, se non ci sono principi etici universalmente validi, come si può agire? Il cristiano rimane libero dalla legge, ma contemporaneamente deve agire: ciò significa innanzitutto che la libertà costringe il cristiano a essere creativo, a definire «da solo l'unità del bene e del male»,¹⁵ a dare personalmente la giustificazione del suo agire; questo caratterizza l'etica di Bonhoeffer come un'etica della solitudine nella mia decisione, di fronte a Dio. Ma la libertà dal precetto significa anche che l'unico momento che vale di fronte a Dio è il presente. Questo concetto, che abbiamo trovato anche in *Sanctorum communio*, diventa assolutamente centrale: è solo il presente il «momento decisivo». Quindi non si

¹⁴ Scrive il giovane teologo: «La scoperta dell'aldilà del bene e del male non appartiene dunque senz'altro al nemico del cristianesimo Friedrich Nietzsche, che su questa base polemizza contro l'ipocrisia morale del cristiano, ma appartiene al patrimonio originario, senz'altro dissipato, del messaggio cristiano». *DBW 10*, 327; *Scritti*, 51.

¹⁵ *DBW 10*, 331; *Scritti*, 54.

possono dare delle azioni buone in sé, ma è la mia scelta nel presente che le caratterizza. Tödt definisce questo momento come un'«immediata, assolutamente nuova espulsione verso Dio»¹⁶ nella quale Gesù restituisce all'umanità la libertà perduta come potente dono e come azione creatrice. Ciò, però, non è una semplificazione dell'etica o una fuga nel soggettivismo, perché per Bonhoeffer la drammaticità dell'etica sta nel fatto che la nostra condizione rimane quella del dover scegliere non tra bene e male, ma fra male e male. Qui nasce l'angoscia che caratterizza l'etica, dal paradosso della necessità di dover decidere scegliendo fra due situazioni delle quali nessuna è per principio buona.

Nonostante tutto, però, non siamo soli; ci restano dei punti di riferimento, degli «ordini divini»,¹⁷ che non sono tuttavia identificabili con dei principi di carattere etico: l'amore di Dio nella croce, la verità, la giustizia come elementi della sua volontà. Nella conferenza non è ben chiaro il ruolo di questi elementi, che in parte potrebbero essere letti come criteri di riferimento fondamentali per l'agire del cristiano, togliendo in tal modo sia l'impressione di totale indipendenza della scelta etica, sia l'angoscia della solitudine di fronte a Dio. Ma questi ordini divini non coincidono con dei precetti in quanto lasciano all'uomo la responsabilità di scegliere nel momento concreto quale decisione prendere. Essi sono per certi aspetti fuori dall'etica, nell'ambito della domanda di fede sulla misericordia di Dio. Il rapporto fra le due realtà, quella degli ordini divini e quella dell'etica, appare comunque problematico, perché la definizione dei confini non è semplice. Unico criterio per conformarsi alla volontà di Dio è, per il giovane teologo, la croce,

«in quanto amore di Dio realizzato fino alla morte [...] dal momento che essa pone l'amore divino al di sopra di tutte le caratteristiche essenziali di Dio».¹⁸

«Ma c'è ora la possibilità che lo stesso comandamento dell'amore sembri essere in sé contraddittorio, come risulta dal problema sempre molto discusso della guerra».¹⁹

¹⁶ TÖDT, *Dietrich Bonhoeffer's ökumenische Friedensethik*, 88ss.

¹⁷ Per la seconda volta troviamo la questione degli ordini (qui ordini divini – *göttliche Ordnungen*; poco sopra ordini di creazione – *Schöpfungsordnungen*), segno inequivocabile della centralità e dell'importanza che l'argomento rivestiva per Bonhoeffer.

¹⁸ *DBW 10*, 335; *Scritti*, 56.

¹⁹ *DBW 10*, 335; *Scritti*, 56.

È da queste parole, che lasciano affiorare il problema del rapporto fra la storia e gli ordini divini, in particolare quello dell'amore, che nasce la trattazione di Bonhoeffer sul problema della guerra. Egli continua la linea, avviata con *Sanctorum communio* e che passa anche attraverso la conferenza sul profetismo, che affronta il problema del rapporto fra la pace e la guerra a partire da quest'ultima. In questo è debitore del suo tempo, che considerava la guerra un male necessario, e della teologia luterana che lo aveva formato.

La prima argomentazione del ventiduenne teologo si fonda sulla constatazione della critica mossa al cristianesimo durante e all'indomani della prima guerra mondiale: la scelta dei cristiani di non opporsi alla guerra e al servizio militare sarebbe stata segno di decadenza e di debolezza. Bonhoeffer ritiene responsabili di simili affermazioni «alcune sette», dietro alle quali egli vedeva, fra le altre, sicuramente il radicalismo dei Quaccheri – con cui alcuni anni dopo fece in America una delle esperienze che lasciarono il segno nella sua vita. La non-violenza di queste sette, che preferivano la punizione del carcere alla partecipazione violenta ai conflitti, non viene messa in discussione da Bonhoeffer alla luce del discorso della montagna, che porta nella linea della non-violenza, o alla luce del comandamento «non devi uccidere»; questa, argomenta Bonhoeffer, sarebbe una prova «oltremodo chiara e convincente»,²⁰ ma manca di un elemento fondamentale: la concretezza. L'elemento discriminante dell'etica a Barcellona è la concretezza: nessuna scelta ha valore di carattere etico se non è fedele alla terra, se non è in qualche modo applicabile. Qui sembra passare in secondo piano un messaggio cristiano che si muova come riserva profetica sull'esistente, come lievito della storia.

È come se a Barcellona, dopo aver affermato la centralità della Parola che mi mette di fronte a Dio e l'impossibilità di definire delle norme universali, le argomentazioni sulla guerra ricevessero luce solo da considerazioni legate alla «carne e al sangue». Qui, nella trattazione dei conflitti, la sicurezza delle argomentazioni sul popolo non sembra lasciare molto spazio all'insicurezza che porta la Parola di Dio.²¹

²⁰ DBW 10, 336; *Scritti*, 57.

²¹ Occorre fare attenzione a non procedere mediante semplificazioni arbitrarie e a non cadere nella tentazione dei processi sommari che non rendono mai giustizia della complessità del reale. Per avvicinarci al clima di quegli anni può essere utile un ricordo di G. Dehn, che traccia un semplice ma efficacissimo quadro della situazione di allora. Sono affermazioni in parte esagerate (è discutibile che «nessuno» fosse pacifista nella

Il giovane teologo si sofferma prima di tutto sulla guerra di difesa, argomentando che il comandamento dell'amore, nel caso che il mio popolo sia attaccato, va applicato prima di tutto alla protezione dei miei: io, cioè, mi vengo a trovare nella situazione di dover scegliere fra le persone che mi sono vicine e il nemico.²² In quel momento non partecipare alla guerra significa «piantare in asso i miei».²³ Se in quel momento comincio a chiedermi se l'amore del prossimo comandatomi da Gesù riguardi anche il nemico, e quindi mi pongo il problema della fraternità universale, secondo Bonhoeffer faccio un'astrazione, ritorno al livello dei principi, abbandonando la concretezza. Egli non toglie la drammaticità alla situazione: in linea con quanto precedentemente affermato, il teologo vive la decisione per la guerra nell'angoscia, cosciente che il dover scegliere fra i miei e il nemico rimane nel dramma della decisione fra male e male, ma pur sottolineando

chiesa), ma, prese con la dovuta attenzione, aiutano a comprendere l'orientamento culturale dominante: «Nessuno nella chiesa e soprattutto nella borghesia era pacifista. Il pacifista, anzi, era qui una figura oltraggiosa, un vigliacco che aveva paura di essere ucciso in guerra, un egoista che non pensava alla comunità, ma sempre soltanto a se stesso e al proprio vantaggio personale. In fondo egli rappresentava un traditore della patria e un nemico del popolo». G. DEHN, *Die alte Zeit - Die vorige Jahre*, München 1962, 251.

²² Abbiamo ormai incontrato più volte l'idea del nemico: la dialettica amico-nemico fornisce in questi anni a Bonhoeffer una comoda griglia all'interno della quale far rientrare da un lato le formulazioni di una parte dell'etica, dall'altro le analisi politiche sia sul piano interno come su quello internazionale. A Barcellona il teologo non cita C. Schmitt, che nel semestre invernale del 1925-1926 aveva tenuto all'università di Bonn un seminario nel quale egli riconosceva nella dialettica amico-nemico una delle categorie portanti del politico: «La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di amico (*Freund*) e nemico (*Feind*)». (C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1928, ed. ampliata 1963, 24; tr. it. *Le categorie del politico*, Bologna 1972, 106. Per un'analisi approfondita e sistematica della teologia politica di C. Schmitt si veda: M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di C. Schmitt*, Brescia 1990). Non è dunque questo un tema originale di Bonhoeffer, che anzi sembra riportare idee abbastanza diffuse. Scrive ancora Schmitt: «Il significato della distinzione di amico e nemico è di indicare l'estremo grado di intensità di un'unione e di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione. [...] [Il nemico] è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*) e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possano venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite, né mediante l'intervento di un terzo "disimpegnato" e perciò "imparziale"» (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, 27; tr. it. 109). La novità di Bonhoeffer non è tanto riconoscibile nelle categorie che usa, quanto piuttosto nello spostamento della dialettica amico-nemico dal piano esistenziale, nel quale mancano «universali cui appellarsi» (NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, 264), al piano etico. Tuttavia anche in questa conferenza del giovane teologo rimane la drammaticità della decisione fortemente influenzata dalla situazione esistenziale nella quale il singolo si trova immerso.

²³ DBW 10, 336; *Scritti*, 57.

che sarà il momento concreto a dirmi come devo comportarmi, non sembra avere dubbi:

«Dio mi ha dato mia madre, il mio popolo; ciò che ho lo devo a questo popolo; ciò che sono lo sono per mezzo del mio popolo; così anche quello che ho deve ritornare al mio popolo: questo è un ordine divino, poiché è Dio che ha creato i popoli. Se in un momento pericoloso resto inerte, questo non è altro che abbandono del prossimo».²⁴

Il popolo al quale appartengo si configura in tal modo quasi come il criterio etico per il discernimento del mio agire, ed esso si fonda sulla creazione di Dio: il popolo diventa qui un ordine di creazione. Solo pochi anni dopo queste affermazioni così sicure saranno rimesse in discussione dallo stesso Bonhoeffer.

Qui forse è opportuna una considerazione sul linguaggio del teologo tedesco. Nel passo riportato appena sopra appare con insistenza il termine «mio». Allo stesso modo in tutta la conferenza il popolo è sempre il «mio popolo». Tutto questo può dare forma a due brevi pensieri. Il primo riguarda la concretezza: nel momento in cui Bonhoeffer affronta il problema della guerra gli sta a cuore soprattutto l'affermazione della necessità di passare dal piano dei principi a quello della storia, e quindi tutta la trattazione rimane molto legata alla fattualità e non all'astrazione. In questa dimensione è vero che «il» popolo in astratto non esiste.

Ma accanto a questo si fa strada anche l'impressione che il porre l'accento sul «mio» lasci trasparire un certo «egocentrismo etico». Con ciò si vuol dire che, se da una parte è assolutamente vero che l'appello di Cristo è rivolto alla persona e quindi che l'etica riguarda il singolo nel suo rapporto con la sua coscienza e con Dio, dall'altra la lettura di queste pagine dà l'impressione che l'altro non abbia lo stesso peso che ho io nelle mie decisioni. La priorità non cade sul cristiano come «essere per gli altri», ma sulla penosa situazione in cui *IO* mi trovo. La guerra, accettata acriticamente come dato appartenente alla storia, viene giustificata nel nome dell'amore che io devo alle persone a me più vicine. Ciò che colpisce è il fatto che l'amore per le persone che appar-

²⁴ DBW 10, 337; *Scritti*, 58. In una nota al testo tedesco R. Staats e H.C. von Hase commentano questo passo ricordando ancora una volta come queste argomentazioni, legate da un lato alla situazione concreta e dall'altro agli ordini divini, siano caratteristiche della teologia tedesca di quegli anni. Due anni prima anche P. Althaus aveva tenuto una importante conferenza dal titolo *Chiesa e nazionalità*.

tengono al mio popolo viene sentito come qualcosa di assolutamente non conciliabile con l'amore per il nemico, e quindi ne nasce la considerazione che l'amore per il nemico diventa non-amore per i miei.²⁵

Ma, continua Bonhoeffer, il cristiano può odiare il nemico? Naturalmente no, e quindi

«il cristiano che va in guerra non odierà il suo nemico, perché non può odiare in linea di principio; anche in combattimento pregherà per lui e per la sua anima, se consegnerà alla morte il suo corpo; lo benedirà se sarà lui a ricevere la morte dalla mano nemica; infatti anche il nemico è nella stessa miseria, anche il nemico difende sua madre, i suoi figli, il suo popolo».²⁶

Anche queste affermazioni meritano qualche considerazione. Prima di tutto occorre chiedersi se quanto afferma qui Bonhoeffer è davvero concreto. Se è cioè concretamente più realizzabile il non odiare il nemico mentre gli si spara, l'ucciderlo pregando per lui – ma qual è la concretezza della preghiera? –, il benedirlo quando mi uccide, o se invece a questo punto non sia più concreto il comandamento della non-violenza. In secondo luogo qui emerge una domanda: se anche al nemico viene riconosciuta la drammaticità della situazione nella quale è immerso, e quindi se sia io che il mio nemico percepiamo la situazione della guerra come un dramma angosciante per i dolori che causa e per la decisione morale – fra male e male – che ci pone, chi vuole la guerra? Essa viene trattata a Barcellona come una fatalità, come un rovescio che si abbatte sulla storia umana, e quindi come qualcosa di costitutivo della storia.²⁷ Ne rimane però in parte svilita la responsabilità umana sulle cause: il problema sembra essere solo quello di gestire una drammatica situazione esistente e non di chiedersi se la guerra è nella linea dell'amore di Dio e del Regno. Qui Bonhoeffer fa delle affermazioni veramente urtanti: pur nella

²⁵ Si percepisce come questo processo che porta alla definizione del «mio» come cardine del rapporto con il popolo operi un rovesciamento rispetto alle affermazioni di Dehn. L'accusa ai pacifisti era allora quella di «egoismo», ma in realtà proprio Bonhoeffer, che qui è accusatore, non sembra in grado di sfuggire allo stesso vizio di fondo, riproponendo una forte autocentratura nel momento della decisione. Poco più di un decennio dopo il teologo avrebbe scritto: «I cristiani sono chiamati ad agire e a compiere non primariamente dalle esperienze che fanno sulla propria pelle, ma da quelle che fanno i fratelli, per amore dei quali Cristo ha sofferto» (WE, 22; RR, 71).

²⁶ DBW 10, 337; Scritti, 58.

²⁷ Si veda sopra la nascita dell'Occidente caratterizzata dalla guerra.

consapevolezza che la guerra è qualcosa di *orribile*, egli afferma che «non si può fare altrimenti» e addirittura che «l'amore al mio popolo santificherà l'uccisione, la guerra»!²⁸

Il teologo mantiene aperta la drammaticità fra il comandamento dell'amore per il nemico, e tuttavia il *dovere* di agire contro di lui: egli arriva addirittura a dire che la mia decisione sarà quella «in cui Dio mi ha guidato, nell'ora in cui egli ha costretto la mia volontà».²⁹ Se questo viene letto alla luce delle affermazioni precedenti e non in senso puramente teologico, appare molto pericoloso: la partecipazione alla guerra sarebbe frutto della volontà di Dio, che mi mette in una situazione di emergenza. Dunque, se la guerra è una situazione di emergenza all'interno della quale mi pone Dio, qual è il suo scopo? È quello di mettere alla prova la mia decisione nell'attimo?

Ma Bonhoeffer non si ferma a questo punto. Egli si domanda se anche la guerra d'attacco possa essere giustificabile sul piano etico-cristiano. Abbiamo già visto in *Sanctorum communio* che il popolo viene trattato come una persona collettiva che ha le stesse caratteristiche del singolo. In linea con queste affermazioni Bonhoeffer riconosce ai popoli le stesse caratteristiche «genetiche» dei singoli, affermando così che essi sono soggetti a uno sviluppo del tutto simile a quello della persona umana. Ma se caratteristica fondamentale dell'uomo, da questo punto di vista, è la crescita, allora ne consegue che anche i popoli hanno fra le loro prerogative «fisiologiche» «l'estensione, l'aumento della forza, l'emarginazione degli altri».³⁰

In questa ottica la competizione, l'energia, il combattimento, la vittoria, sono caratteristiche della giovinezza del popolo. È Dio che crea la giovinezza nell'uomo e nel popolo, e la ama perché «Dio stesso è eternamente giovane e forte e vittorioso. E l'angoscia e la debolezza devono essere vinte dal coraggio e dalla forza».³¹

In certi casi anche la guerra di aggressione può essere quindi giustificata e benedetta da Dio, dal suo santo volere che guida la

²⁸ DBW 10, 338; *Scritti*, 58.

²⁹ DBW 10, 338; *Scritti*, 58.

³⁰ DBW 10, 339; *Scritti*, 59. H.C. von Hase commenta: «Qui parla ancora la voce del popolo senza spazio» (DBW 10, 339). Forse è presto per parlare di «spazio vitale»; ma è certo che in queste righe Bonhoeffer raccoglie un sentimento sempre più diffuso nella Germania di allora.

³¹ DBW 10, 339; *Scritti*, 59.

storia del mondo.³² Se da tutto ciò emerge con forza la fiducia nella guida di Dio, e in tal senso anche il rifiuto di una concezione della storia che ritrovi al suo interno il significato degli avvenimenti, Bonhoeffer sembra però non cogliere l'ambiguità storica e teologica delle sue affermazioni. Egli arriva a concludere con queste parole: «...Dio vuole la decisione coraggiosa di non curarsi degli altri, anche se ciò fa dispiacere...»!³³ La gravità dell'affermazione non sta nell'assoluta obbedienza alla volontà di Dio, che può essere in contrasto con il sentimento umano, ma nell'uso che ne viene fatto. Sarebbe facile a questo punto fare dei paragoni con la propaganda nazionalista del tempo. Ma non vanno annullate le distanze esistenti fra una visione storica puramente appiattita sull'esistente, e una che mantiene sempre aperta la dialettica fra l'uomo e Dio. Quest'ultima, e non la prima, è la prospettiva del teologo di Berlino.

Bonhoeffer afferma in tal modo che la storia e l'amore sono grandezze nate da Dio e che nel mondo esse non sono sempre conciliabili. A Barcellona sembra però che la storia abbia il sopravvento sull'amore inteso non come amore verso il proprio popolo, né come amore «idealistico» verso il nemico, ma piuttosto come amore che si realizza nella pace; è in questo senso che lo intendiamo qui di seguito. Sembra così che fra i due elementi non sia la storia a dover conformarsi al comandamento dell'amore che dovrebbe appunto portare alla pace, ma sia l'amore a dover dichiarare la sua sconfitta, la sua irrealizzabilità di fronte alla storia. Qui sorge una domanda: allora la storia possiede una logica interna che risulta in contrasto con l'amore? Se infatti si ammette che la storia e l'amore sono grandezze nate da Dio, si ammette la loro separazione, pur nell'unica origine, e la possibilità del loro ricongiungimento solo in Dio alla fine dei tempi. Ma dove sta la differenza? Storia e amore sono soggetti alla caduta. Bonhoeffer sembra qui delineare la linea di demarcazione nel concetto, peral-

³² Vanno forse fatte due osservazioni che tornano molto frequentemente fra coloro che analizzano queste pagine scomode. La prima riguarda la Bibbia: nota Reents come qui sia «curioso quanto poco Bonhoeffer argomenti da un punto di vista biblico. Ha dimenticato cosa diceva in precedenza sui profeti come ammonitori contro l'incitamento alla guerra, sul comandamento dell'amore del discorso della montagna e sulla sofferenza della guerra?» (REENTS, *Dietrich Bonhoeffer, Krieg, Pazifismus, Widerstand*, 31). Forse la risposta va cercata nell'atteggiamento di fronte alla Bibbia, che non lo chiamava ancora alla conversione personale. La seconda osservazione riguarda il concetto di popolo: esso appare contrassegnato, come sottolinea Reents (ivi), da molti tratti «romantici».

³³ *DBW 10*, 340; *Scritti*, 59.

tro complessivamente solo sottinteso, di male. La storia appare segnata dal male: essa è il luogo concreto della presenza del dramma della decisione angosciosa eppure doverosa. L'amore – che comunque come amore umano rimane segnato dal peccato e dal male – rappresenta la tensione al superamento del male; è l'essere vicino a Dio lungo le strade della storia. Ma di fronte alla storia in queste conferenze l'amore rimane perdente. L'amore, comprensibile nella tensione escatologica del Regno, non ha la forza di orientare la storia. A Barcellona emerge un amore complessivamente piuttosto inefficace, e probabilmente poco riferito alla croce. Qui si apre una pista interessante. La conferenza su Gesù Cristo e l'essenza del cristianesimo si concludeva, come abbiamo visto, con l'affermazione: «la Croce e il XX secolo, questo è il problema». Ciò che colpisce, a questo punto, è il fatto che nella trattazione della guerra la croce non sia un problema. Il dato è significativo: la cristologia, che con più decisione cominciava a emergere come il centro della riflessione di Bonhoeffer, con la realtà della croce che ne costituisce un elemento fondamentale, non sembra esprimere ancora un comandamento concreto per l'etica, o meglio non sembra porre all'etica nessuna riserva di rilievo. Nel discorso sulla guerra, molto significativamente, Bonhoeffer si richiama più volentieri a Dio, come totalmente Altro, che non a Gesù Cristo: il Gesù della storia pone alla giustificazione della guerra molti problemi con la sua prassi di pace, e il Cristo della fede non tranquillizza la coscienza con il suo messaggio. Il ponte fra la cristologia e l'etica era davvero ancora solo abbozzato. Proprio questa è una delle cause dell'arrendevolezza dell'amore nei confronti della storia: l'uomo sembra quasi dover accettare, per una costrizione interna, ciò che la storia gli impone, senza che l'amore gli dia la forza di resistere. Siamo davvero lontani dall'esperienza della fine della sua vita.

Questa «costrizione» viene accettata da Bonhoeffer come un elemento che caratterizza anche la vita economica, nella quale il potente ha il diritto di mandare in rovina il più debole; anche in questo caso il teologo luterano cerca una via d'uscita, affermando che il cristiano che «condanna alla rovina un altro sul piano degli affari, troverà il modo di soccorrerlo, secondo le sue forze, là dove è ancora possibile intervenire».³⁴ Egli ritorna così sull'argo-

³⁴ DBW 10, 341; *Scritti*, 61.

mentazione che abbiamo trovato precedentemente: l'amore non determina un mutamento delle leggi del mondo, ma rimane nell'ambito del soccorso e della preghiera, quasi della compassione. L'appello alla concretezza, che risulta essere la caratteristica dell'etica cristiana, sembra essere incrinato dall'impotenza dell'amore.

Dalla conferenza emergono dunque elementi significativi per la riflessione sulla pace. L'etica, intesa nella sua problematicità e nella sua drammaticità come rifiuto di un codice universale di comportamento, e quindi come decisione sempre nuova davanti a Dio nei problemi della storia, rappresenta sicuramente un punto di non ritorno. Lo sfondo rimane quello della fedeltà alla terra, reso in questa conferenza con due immagini ricche di significato: quella del gigante Anteo, che riceveva la sua forza dal rimanere con i piedi attaccati per terra e la perdeva quando qualcuno lo avesse sollevato in alto; e quella che ne consegue, che vede nella terra la nostra madre: «La terra resta la nostra madre, come Dio resta nostro padre, e solo chi rimane fedele alla terra, sarà da lei posto fra le braccia del padre».³⁵ I due poli della riflessione etica di Bonhoeffer sono così stabiliti.

In definitiva l'etica non è comprensibile come via dall'uomo a Dio, ma piuttosto come sacrificio a Dio, come ammissione che la sfera della grazia rimane prioritaria su quella dell'etica stessa. Sarà la grazia di Dio a dissolvere l'etica nel suo Regno.

³⁵ DBW 10, 345; *Scritti*, 63.

IV

IL PRIMO VIAGGIO IN AMERICA

Si apre qui una parentesi di carattere soprattutto biografico, che tuttavia rappresenta una tappa fondamentale nel cammino di Bonhoeffer dalla *disciplina* all'*azione*. Basti pensare che Bethge, nella sua *Biografia*, colloca la prima conversione di Bonhoeffer alla fine di questo suo soggiorno statunitense; e che A. Dumas in proposito scrive: «L'America rappresenta soprattutto per Bonhoeffer, il privilegiato, una delle prime occasioni in cui egli si trova a vivere l'identificazione, la rappresentatività, che è, come abbiamo visto, il concetto maggiore della sua cristologia e della sua etica».¹

Tornato dalla Spagna, Bonhoeffer riprende i contatti con l'università di Berlino, dove consegue l'abilitazione il 18 luglio 1930 con la discussione del suo lavoro *Akt und Sein*.² Comincia così, con l'assistentato volontario al seminario di sistematica tenuto da Luetgert, quel periodo di lavoro accademico che egli continuò fino al 1933. Fu in questi anni che vennero pubblicati i primi due lavori di Bonhoeffer, *Sanctorum communio* e *Akt und Sein*, che ebbero però scarsa risonanza nel dibattito culturale del tempo. I corsi che egli tenne allora vennero in gran parte trascritti dagli studenti.

Nel materiale «accademico» non compaiono molti riferimenti alla pace. Ma proprio in quei corsi Bonhoeffer continua quell'analisi accurata dei fondamenti del suo pensiero teologico che gli fornirà un solido punto d'appoggio per la formulazione delle sue

¹ DUMAS, *Une théologie de la réalité*, 52.

² D. BONHOEFFER, *DBW* 2, cit.

riflessioni sulla pace. Conseguita dunque l'abilitazione gli venne offerta l'opportunità di passare un anno negli Stati Uniti, all'interno dell'*Union Theological Seminary* di New York; questo fu il suo ultimo anno di liberi studi. Come era solito fare si preparò con cura prima della partenza, avvenuta il 5 settembre 1930, ma quando salì sulla nave Columbus che l'avrebbe condotto nell'altro continente, portava con sé, per la seconda volta, il segreto desiderio di poter raggiungere l'India;³ prima di imbarcarsi ne aveva a lungo parlato anche con i fratelli, che lo avevano incoraggiato. E il compagno di viaggio, un certo dr. Lucas, gli fornì molte informazioni sul paese orientale. Ma questo progetto, che nasceva a poca distanza dal primo, era destinato a non realizzarsi. Occorrerà poi aspettare qualche anno perché Bonhoeffer, con maggior decisione, per la terza volta tenti di raggiungere l'India di Gandhi.

Il clima che Bonhoeffer incontrò nell'*Union Theological Seminary* era profondamente diverso da quello che si lasciava alle spalle nell'austera università di Berlino. Lo colpiva innanzitutto, come emerge dalla relazione che preparò sul suo soggiorno americano,⁴ la vita di comunità all'interno della quale non c'erano momenti per lo studio personale e per l'approfondimento, né luoghi che fossero rigorosamente privati. Bonhoeffer seppe adattarsi al nuovo stile di vita, ma gli parve che esso fosse una delle cause dello scarso approfondimento delle questioni teologiche fondamentali che caratterizzava i programmi di studio. Egli venne a contatto con una teologia nella quale la prassi acquistava molto più valore della ricerca e dello studio sulle fonti, della dogmatica, della sistematica: ciò gli fece una profonda impressione e per lui rimase in parte inaccettabile pensare che una riflessione seria esulasse da questioni che considerava centrali. Ma dopo il contatto con il «totalmente Altro» di Barth questa esperienza fu veramente importante per il suo sviluppo teologico. Egli rimase lontano dall'estremismo che caratterizzava i nuovi corsi universitari, e non accettò né la confusione operata da chi faceva dell'utilità pratica il criterio della verità (in questo caso Dio è vero solo in quanto opera e «l'utilità» diventa la conferma della sua esistenza), né il

³ Il primo progetto, mai portato a termine, risale al suo soggiorno spagnolo: da Barcellona egli intendeva, già alla fine degli anni Venti, raggiungere l'Oriente.

⁴ *GS I*, 84ss; *Scritti*, 91ss.

fondamentalismo che si opponeva a questa concezione del cristianesimo. Tale fondamentalismo era giudicato duramente da Bonhoeffer per la pretesa che esso avanzava di mantenere saldo il possesso di Dio e di disporne: in tal modo esso interpretava Dio a partire dal soggetto divenendo così profondamente individualista. Ma, pur non condividendo le opinioni che tacciavano di essere *nonsense* qualsiasi riflessione apparentemente lontana dalla prassi, come quelle sulla conoscenza o sulla giustificazione per fede, egli venne però posto con più forza di fronte alla necessità di trovare un serio collegamento fra la sistematica e l'etica. In questa luce cominciò anche a delinearsi la sua cristologia: Bonhoeffer rimase molto critico nei confronti di una predicazione che per porre l'attenzione sulla storia aveva dimenticato la figura di Gesù. Nella sua relazione scrive:

«A New York si può sentir predicare quasi su tutto: c'è solo una cosa su cui non si predica o su cui si predica comunque tanto di rado, che a me non è riuscito proprio di sentirme parlare: e cioè sul Vangelo di Gesù Cristo, sulla croce, sul peccato e la remissione, sulla morte e la vita».⁵

A contatto con un cristianesimo che egli vede profondamente secolarizzato, Bonhoeffer non accetta l'appiattimento sul mondo, la riduzione del Vangelo a idealismo etico e sociale; ma ora gli sembra che la dimensione verticale del rapporto con Dio non possa restare senza che ne vengano prese in considerazione «seriamente» le conseguenze di carattere etico e politico.

A tale proposito gli fece una profonda impressione la dottrina del *Social gospel*, diffusa all'interno di movimenti che tentavano di valorizzare e applicare concretamente nella vita sociale il messaggio del Vangelo. Non era questo un movimento monolitico, ma si distinguevano al suo interno accentuazioni molto diverse e a volte anche interpretazioni contrastanti. Ma i temi di fondo erano condivisi e si possono così riconoscere alcune caratteristiche salienti. Il nucleo rimane la fiducia che la volontà di Dio esprime il regno di Dio sulla terra, e da questa affermazione derivano sia una visione della storia progressiva, nella quale gli avvenimenti sono dei passi precisi verso il regno, sia una forte tensione etica e un grande attivismo alla ricerca di iniziative in favore soprattutto degli oppressi. Bonhoeffer non ne accettava le formulazioni che

⁵ GS I, 94s; *Scritti*, 99.

riguardavano il regno di Dio e la visione della storia; anzi, egli sarà molto critico proprio sull'idea di pace che deriva da tali concezioni. Ma il coinvolgimento personale e la serietà con la quale le persone venivano poste di fronte al dovere di decidersi e di agire concretamente nella storia, cercando così il significato dell'annuncio evangelico per la prassi, è uno dei fattori di questi movimenti che lo costringono a riflettere sul peso delle sue affermazioni teologiche.⁶

È alla luce di queste motivazioni che risulta più comprensibile la sua esperienza americana; essa segnò un primo passo nella direzione del suo impegno per la pace sia in Germania, che nell'ambito ecumenico. Nelle pagine seguenti cercheremo di soffermarci su alcuni episodi significativi.

1. Il discorso di New York⁷

Quando Bonhoeffer arrivò nel nuovo continente, gli Stati Uniti si trovavano nel pieno della crisi economica; egli fece così l'esperienza della dimensione mondiale dei problemi portati dalla spaventosa crisi del 1929 e ne intuì le potenziali conseguenze.

Nell'autunno del 1930 tenne per una comunità di New York, e in seguito di fronte a un gruppo di studenti, un discorso particolarmente interessante, all'interno del quale affronta per la prima volta la questione della pace. Sicuramente, nella formulazione della relazione, fu determinante la prima impressione ricevuta arrivando nella città americana. Egli ebbe la sensazione che, a causa della propaganda ancora presente contro la Germania e della difficoltà a ricevere informazioni corrette dall'Europa, la situazione tedesca non fosse complessivamente conosciuta.

Il discorso dimostra che egli, come a Barcellona, «non aveva ancora criticamente verificato l'eredità culturale di cui era portatore»;⁸ nell'analisi politica del suo paese non solo Bonhoeffer si

⁶ Bonhoeffer rimase sempre molto colpito dalla testimonianza di vita delle persone che ebbe a incontrare; ciò lascia intravedere quell'attenzione al problema dell'ortoprassi che sarà centrale nella sua esistenza. Latmiral in proposito ricorda come «Bonhoeffer era pieno di ammirazione e di rispetto per i Testimoni di Geova, di cui ben 11 a Tegel preferirono la morte al giuramento militare» (G. LATMIRAL, «Dietrich Bonhoeffer nella prigione di Berlino Tegel. Ricordi di un amico», in *Asprenas*, anno XVII, n. 3, 225-239, qui 237).

⁷ DBW 10, 381ss (testo in inglese); *Scritti*, 84ss.

⁸ A. Gallas, nell'editoriale ad *AE*, 8.

richiama alle categorie della borghesia tedesca di allora, ma evidenzia una ancora scarsa capacità di cogliere gli elementi preoccupanti della svolta nazionalsocialista in atto in Germania (il partito di Hitler nelle elezioni del 14 settembre era diventato la seconda forza politica del paese).

Vediamo ora alcuni elementi salienti del discorso.

Prima di tutto occorre notare come i destinatari siano determinanti. Il discorso non è più pensato, come accadeva un anno prima, per una comunità tedesca, ma per un altro popolo, del quale egli è ospite. È quindi evidente che il tono non potrebbe essere quello delle conferenze per la comunità della città spagnola; tuttavia, pur accettando la diversità imposta dalla situazione, sarebbe banale semplificare il contenuto non cogliendone alcuni elementi di profonda novità.

Innanzitutto «Davanti a Dio non ci sono differenze»⁹ fra i popoli, afferma Bonhoeffer, e il cristianesimo richiama sotto il segno della croce tutti gli uomini, che sono fratelli uniti dalle stesse miserie e dallo stesso destino. La croce diventa qui il punto di riferimento per l'unità del genere umano, dà significato al legame reciproco che ci unisce.

È partendo da questo presupposto che Bonhoeffer delinea le caratteristiche del cristianesimo. Esso è:

— «La grande comunità degli uomini che si umiliano davanti a Dio, e ripongono tutta la loro fede e speranza nell'amore e nell'aiuto di Dio».

— «La comunità in cui ognuno è responsabile per l'altro, come il fratello per il fratello».

— «Un grande popolo composto dagli uomini di tutti i paesi».¹⁰

Se i primi due elementi non rappresentano una radicale novità e li possiamo ritrovare anche precedentemente, la terza affermazione lascia intravedere nuovi sviluppi: è dalla convinzione che il popolo cristiano sia sovranazionale che nascerà il suo impegno ecumenico e il lavoro per la pace. Ciò non significa che le affermazioni di Barcellona sui popoli creati da Dio siano superate. Qui non è in gioco la creazione, ma la convivenza umana dopo la croce. Il peso di questo discorso, infatti, non va cercato tanto nel-

⁹ DBW 10, 381; *Scritti*, 84.

¹⁰ DBW 10, 381; *Scritti*, 85.

l'approfondimento teologico, quanto nell'essere preludio a un diverso atteggiamento di fronte alla realtà.

Bonhoeffer non ritiene cioè che nel cristianesimo il popolo, identificato all'interno dei confini nazionali, abbia perso il suo significato. Descrivendo la tragica situazione della Germania durante il primo conflitto mondiale e nel periodo immediatamente successivo egli attribuisce alla guerra un valore molto preciso: essa è il giudizio di Dio sul mondo caduto e sul popolo. La Germania subisce la guerra e la sconfitta che ne consegue, perché era troppo lontana da Dio, troppo sicura del proprio progresso, della propria autosufficienza. La guerra allora è giudizio sull'orgoglio dell'uomo, sulla sua pretesa autosufficienza e infrange la sicurezza umana per porre con violenza il popolo di fronte ai suoi limiti, perché esso riscopra Dio «nel suo splendore e nella sua onnipotenza, nella sua ira e nella sua grazia».¹¹ Ciò che Dio giudica e umilia è l'amor proprio egoistico dell'uomo, la sua volontà di potenza, il suo rifiuto di essere umile di fronte a Lui, l'identificazione del progresso con la venuta del Regno di Dio. Il popolo rimane soggetto collettivo, che porta la responsabilità e la colpa, e che viene trattato da Dio alla stregua di una persona. In tal modo Bonhoeffer riafferma che il senso della storia è riposto in Dio e non nei progetti dell'uomo; l'ira e la grazia di Dio sono caratteristiche del suo giudizio, del suo amore. In sostanza l'affermazione del cristianesimo come «grande popolo composto dagli uomini di tutti i paesi» non annulla la convinzione di Bonhoeffer sull'origine e sulla dignità personale dei popoli, ma stabilisce, per la prima volta, nella fraternità fra i popoli una regola di rapporto caratteristica del cristianesimo. In questo possiamo forse intravedere un cambiamento rispetto a Barcellona. Mentre in Spagna la preoccupazione è quella di giustificare l'operato del «mio» popolo, qui il criterio rimane la croce sotto la quale tutti i popoli sono uguali; questa idea si avvicina alla conferenza sul profetismo, nella quale veniva affermato che Dio pone distinzioni fra i popoli solo in base all'obbedienza alla Sua volontà.

Il senso dell'appartenenza a un popolo, dunque, rimane – Bonhoeffer afferma di parlare come un tedesco, che si rallegra con il suo popolo e soffre quando lo vede soffrire –, ma il superamento rispetto a Barcellona sta nel fatto che esso viene in qualche modo «relativizzato» di fronte alla comunità sovranazionale.

¹¹ *DBW 10*, 386; *Scritti*, 87.

Ciò che rimane aperto è il problema della guerra come giudizio di Dio: Bonhoeffer non offre molte spiegazioni a fronte di questa affermazione, probabilmente perché essa si porta dietro la questione, insolubile per l'uomo, di come Dio possa condannare un popolo salvando i singoli che vi appartengono o viceversa. Possiamo però almeno constatare come nelle riflessioni sulla guerra che abbiamo fatto sin qui la colpa e il giudizio di Dio coinvolgono maggiormente il popolo che non il singolo.

Già nell'autunno del 1930 l'esperienza americana gli impone dunque di ripensare e mitigare le affermazioni dell'anno precedente. Se infatti a Barcellona la preghiera per l'altro è l'unica alternativa che ho nella misera situazione della guerra, qui egli afferma che al di là di tutte le differenze di razza o di popolo, esiste una comunità invisibile nella quale non solo si prega, ma ci si deve amare reciprocamente senza preclusioni, con tutto ciò che la parola amore porta con sé per il teologo berlinese.

Nella conferenza appare un altro aspetto interessante, che segna un cambiamento nell'orientamento delle sue riflessioni sulla storia: Bonhoeffer affronta il problema della convivenza internazionale da un punto di vista più rigorosamente politico. Ciò non significa che la dimensione politica sia diventata in America un elemento ben definito: se l'etica ha avuto una crescita e fino alle conferenze spagnole essa è stata come abbiamo visto la «parente povera» della sua teologia, così si può dire che la politica rappresenta all'inizio del suo soggiorno d'oltreoceano la parente povera dell'etica. Il tono dell'analisi politica rimane qui ancora molto legato ai luoghi comuni della borghesia tedesca di allora, e se da una parte si respira un certo paternalismo nei confronti delle classi più povere della Germania nel dopoguerra, dall'altra emerge anche una certa visione semplificata e «ideologizzata»¹² della situazione di allora.

Come evidenzia Tödt¹³ egli descrive comunque con grande efficacia il destino della famiglia tedesca durante e dopo la guerra, accentuando le ripercussioni sociali causate dall'armistizio, quali la disoccupazione in conseguenza del blocco economico, la fame,

¹² Così M.C. Laurenzi, nel commento a questo discorso, in *Scritti*, 18. R. Staats sostiene addirittura che qui colpisce («commuove») in Bonhoeffer l'incapacità di «accorgersi», di «prendere seriamente» e di verificare la reale portata dei problemi che viveva la repubblica di Weimar (R. STAATS, in *Nachwort*, DBW 10, 607).

¹³ TÖDT, *Dietrich Bonhoeffers ökumenische Friedensethik*, 91ss.

la disperazione, la povertà diffusa, la precaria situazione sanitaria. Bonhoeffer si era preparato alla conferenza leggendo con cura il trattato di Versailles, di cui cita il famoso articolo 231,¹⁴ che egli considera una ferita ancora aperta e sanguinante.¹⁵ Questo lavoro di documentazione rappresenta davvero un mutamento importante nella sua riflessione etica, perché ci testimonia la volontà di dare un maggior spessore alle sue affermazioni sulla realtà: è questa, invero, la svolta presente nel soggiorno americano. Se prima era possibile parlare della guerra e della pace, dell'amore e della responsabilità in modo complessivamente abbastanza astratto, ora gli Stati Uniti lo costringono a una ricerca, alla quale non era peraltro molto abituato, di carattere diverso. Lo stile di questa conferenza va in tale direzione, anche se sarebbe troppo chiedere al giovane berlinese, che per molto tempo era rimasto immerso nelle questioni fondamentali della teologia, quella chiarezza e quella capacità profetica nell'analisi della realtà che lo caratterizzeranno più tardi.

Partendo dunque dal trattato di Versailles Bonhoeffer tenta di fornire un quadro sintetico della situazione in Germania. Egli non evidenzia solo la discutibilità, ammessa anche da studiosi di altre nazioni, dell'articolo 231 che attribuisce tutta la colpa del primo conflitto mondiale al suo paese, ma cerca innanzitutto di far comprendere come anche in Germania già nel corso della guerra si fossero levate voci scettiche: «Chi può dire dove sta la ragione e dove il torto? Tutti noi combattiamo per la nostra patria, e crediamo in questo, i tedeschi non meno dei francesi».¹⁶ Ciò significa che ora per il teologo è divenuto problema un elemento che a Barcellona sembrava un punto fermo: non si tratta semplicemente di accettare la contrapposizione fra i nemici come un dato storico ineluttabile, ma interviene nella logica della guerra una valutazione prettamente politica: dove sta la ragione e dove il torto? L'affermazione non va esagerata, perché la coscienza per Bonhoeffer rimane incapace di distinguere fino in fondo il bene dal male, ma

¹⁴ L'articolo 231 del trattato di Versailles recita: «I governi dei paesi alleati e associati dichiarano, e la Germania riconosce, che la Germania e i suoi alleati sono responsabili di aver provocato tutte le perdite e i danni sofferti dalle potenze alleate e associate e dai loro cittadini in seguito alla guerra imposta dall'attacco della Germania e dai suoi alleati».

¹⁵ *DBW 10*, 386; *Scritti*, 88.

¹⁶ *DBW 10*, 386; *Scritti*, 88.

non deve essere trascurato il suo significato politico. L'interrogativo, infatti, non chiede solo una risposta di carattere teologico, ma impegna nella ricerca storica e giuridica delle motivazioni dei conflitti.

È a partire da questo problema irrisolto durante e alla fine della guerra che il giovane teologo cerca di analizzare la situazione nella quale si trovava la Germania del suo tempo. Abbiamo già detto di come egli, usando anche pennellate forti, dipinge il destino sofferente del suo popolo: il tono è a volte «romantico», e sicuramente influenzato dagli uditori (in America si conosceva davvero poco la situazione tedesca, che era ancora filtrata attraverso la propaganda del dopoguerra), ma non è corretto togliere spessore al suo racconto, perché la situazione era innegabilmente tragica.

In tale contesto egli afferma che la volontà dei tedeschi è quella di «operare per la pace del loro paese e per la pace del mondo». ¹⁷ Bonhoeffer nega in tal modo la volontà della Germania di prepararsi a una guerra futura. E sottolinea questa affermazione attribuendo un peso notevole al movimento pacifista sorto in Germania nel dopoguerra: «con un sentimento religioso noi guardavamo a tutti i popoli come a fratelli, figli di Dio. Volevamo dimenticare dopo la guerra tutti i sentimenti di ostilità e di amarezza». ¹⁸ Dopo aver analizzato le conferenze di Barcellona risulta particolarmente difficile collocare tali affermazioni. Esse sembrano soffrire proprio di quella mancanza di concretezza di cui Bonhoeffer aveva accusato i movimenti pacifisti. Forse la sua preoccupazione principale in questo caso è quella di fornire un'immagine del suo paese in contrasto con quella dominante allora negli Stati Uniti, ma per amore della sua patria egli sembra operare una deformazione in senso contrario. È qui che entra in gioco quell'ingenuità politica cui abbiamo accennato prima. Basti ricordare che, nella conclusione della conferenza, intravedendo il pericolo di una prossima guerra mondiale, Bonhoeffer ne attribuisce la responsabilità a tutte le nazioni, tranne che alla Germania! «Oggi¹⁹ le nazioni – eccettuata la Germania – si preparano ad una guerra come non è mai avvenuto prima». ²⁰

¹⁷ *DBW 10*, 386; *Scritti*, 88.

¹⁸ *DBW 10*, 387; *Scritti*, 89.

¹⁹ Siamo nel 1930.

²⁰ *DBW 10*, 388; *Scritti*, 90.

Può essere utile a questo punto ascoltare anche il commento a questa conferenza formulato da R. Staats:

«L'appello alla pace fra i popoli rimane qui confuso con i ricordi apologetico-patriottici sul destino tedesco nella prima guerra mondiale e con un netto rifiuto del trattato di Versailles e della colpevolezza esclusiva (*Alleinschuld*) della Germania che vi era decretata. Queste non sono affermazioni propriamente pacifiste ma piuttosto «semipacifiste» [...] benché a quell'epoca potessero essere comprese come totalmente pacifiste».²¹

In conclusione, quindi, la dimensione politica che emerge dalla conferenza rimane senza dubbio legata al retroterra culturale del nostro teologo, che non riesce ancora a comprendere completamente il senso degli impetuosi avvenimenti di allora. Ma essa comincia a rappresentare più seriamente una necessità. La presenza della pace intesa come un orientamento ineliminabile nella politica internazionale, che compare in questo discorso, e la percezione del pericolo di una prossima guerra, d'ora in poi diventeranno due costanti delle sue riflessioni sulla storia.

Occorre ora chiedersi se esiste in qualche modo un ponte fra le affermazioni di carattere teologico che vedono nella guerra una punizione di Dio, e quelle di carattere più squisitamente politico sulla pace come obiettivo da raggiungere sul piano internazionale. In altri termini, se il discorso si fermasse a questo punto la pace sarebbe da intendere solo come un nobile principio, ma senza una reale capacità di indirizzare la storia. Se la pace, infatti, rimanesse confinata in ambito politico, essa, nella visione del nostro teologo, sarebbe da ricondurre a quei tentativi di autosufficienza umana che sono in realtà la causa della guerra come punizione di Dio.

In tale contesto Bonhoeffer cerca di dare una fondazione teologica alla pace. Lo stile del discorso agli studenti non gli permette approfondite analisi, ma emergono i primi elementi significativi su questo tema.

— La pace è innanzitutto un compito a cui non può sfuggire la chiesa. Bonhoeffer afferma: «come pastore cristiano credo che questo sia uno dei maggiori compiti della nostra chiesa».²² Ciò significa che la chiesa si deve assumere responsabilità precise di

²¹ DBW 10, 607.

²² GS I, 72; *Scritti*, 89.

fronte al mondo in ordine al problema della guerra. La terminologia è significativa: egli parla di «compito» (*Aufgabe*) e comincia ad avvicinarsi in questo modo al linguaggio che caratterizzerà il suo impegno ecumenico, all'interno del quale la pace sarà «comandamento», anche se non bisogna confondere i due termini. Il primo ha un valore meno vincolante del secondo, ma anche il termine «compito» presuppone che la pace non sia una costruzione umana, ma che essa venga affidata all'uomo, che ne deve in tal modo rispondere.

— La chiesa deve «rafforzare il lavoro per la pace in tutti i paesi e nel mondo intero. Non è più ammissibile che un popolo cristiano ne combatta un altro, il fratello l'altro fratello, poiché entrambi hanno uno stesso padre».²³ Bonhoeffer fornisce così la motivazione del lavoro per la pace: essa non riposa su considerazioni di equilibrio politico, ma sull'appartenenza alla comune umanità, che significa sulla comune condizione della caduta e sul bisogno di tutti di appoggiarsi alla misericordia di Dio. La comunione della caduta diviene, quasi per contrasto, fondamento della necessità di creare una fraternità universale. Il giudizio di Dio infatti non coinvolgerà, ci ricorda Bonhoeffer, solo la nostra fede, ma anche l'amore: non può aspettarsi grazia chi odia il fratello.

— È in nome della fraternità che il teologo rifiuta non solo il nazionalismo, ma anche il razzismo in quanto esso rappresenta una negazione della pace. Non è difficile intuire che peso avrebbe avuto in seguito questo elemento. In merito è interessante notare come Bonhoeffer sia qui maggiormente cosciente del problema che non a Barcellona. Torneremo tuttavia presto sul tema, proprio in relazione al rapporto con la Chiesa Nera e alla conseguente percezione della discriminazione operata sui neri d'America.

— Per concludere vogliamo evidenziare un ultimo elemento presente nella conferenza: la pace è avvertita come una responsabilità non delegabile, né ad altri uomini, né alla chiesa, né allo stato. Occorre che ognuno, senza «perdere tempo», lavori seriamente in questa direzione. Qui c'è veramente un pensiero nuovo. Non solo ci siamo allontanati da una visione della pace considerata nell'ambito del fanatismo e come elemento appartenente alle sette, che per definizione rimangono parziali, ma essa viene senti-

²³ GS I, 72; *Scritti*, 89.

ta come una necessità impellente per il cristiano («noi non possiamo più perdere tempo»)²⁴ È a partire da qui che vanno lette tutte le affermazioni precedenti. L'accentuazione stessa della pace, che appare esagerata in relazione alla politica della Germania, risulta comprensibile nella luce del cammino interiore di Bonhoeffer, che comincia a porla al centro del suo impegno teologico, etico e sociale.

2. L'incontro con la Chiesa Nera

Questo paragrafo forse sembra avere poco a che fare con la pace. Ma per capirne il peso occorre chiedersi se sarebbe possibile pensare alla pace tralasciando gli «ultimi»: sono le stesse Beatitudini di Gesù che ci pongono di fronte alla possibilità di leggere la pace solo a partire dagli esclusi. Se a Barcellona Bonhoeffer vede nei bambini e nei disprezzati i destinatari del Vangelo e i simboli del rovesciamento delle categorie umane, a New York egli ne fa esperienza entrando in contatto con le persone che rappresentavano uno dei problemi sociali più scottanti dell'America. Questo contatto con la chiesa dell'*America Derelitta*, che egli cita nella relazione finale sul suo soggiorno, rappresenta un passo poco documentato, ma decisivo. Bonhoeffer trascorse una gran parte del suo tempo libero nei quartieri neri, assieme al suo amico F. Fisher, al punto che, «attraverso una grande specie di identificazione con la comunità negra»,²⁵ egli veniva accolto come uno di loro. Non solo: gli unici inviti ai quali egli rispose sempre sono proprio quelli della comunità di Harlem, e ciò comportò un rovesciamento di prospettiva notevolissimo. Bonhoeffer, il giovane borghese di Berlino, ospite di uno dei più rinomati istituti americani, cominciò «ad osservare l'America bianca da questo angolo di visuale un po' nascosto»,²⁶ visitando spesso le povere case dei neri, apprezzando la pienezza dei loro canti e della loro fede semplice e immediata. Egli coglie in tal modo anche l'ambiguità politica della libertà americana, che dietro al velo dell'uguaglianza fra gli uomini, sancita dalla costituzione, viveva profondissime spaccature. Forse è qui che si rafforza quello «sguardo dal basso»

²⁴ DBW 10, 388; *Scritti*, 90.

²⁵ P. Lehmann, nella conferenza radiofonica della BBC del 13 marzo 1960.

²⁶ GS I, 96; *Scritti*, 100.

che caratterizzerà le sue scelte successive e del quale rimarrà sempre grato a Dio. Ma il contatto con la chiesa dell'*America Derelitta* non ha solo una valenza di carattere personale o sociologico: per Bonhoeffer l'esperienza della realtà aveva sempre una ripercussione teologica. E così l'acuto teologo berlinese ritrova proprio nelle celebrazioni della Chiesa Nera quello che mancava nella predicazione «ufficiale»: se la caratteristica della chiesa «bianca» era quella di essere lontana da Cristo e dal suo Vangelo, in mezzo alle persone di colore sente predicare con forza il Vangelo, sente «parlare realmente del peccato e della grazia, dell'amore a Dio e della speranza finale, in un linguaggio cristiano, anche se in forme diverse da quelle per noi abituali».²⁷ Se a questo punto non rappresenta una novità nella teologia di Bonhoeffer il porre al centro la cristologia – e di conseguenza anche il giudizio teologico sulle comunità viene dato in relazione a questo criterio di riferimento – il riconoscimento di Cristo nel *black Christ* ci porta a due riflessioni: la prima sul fatto che il «Cristo nero» appartiene, se così si può dire, alle chiese povere e ciò anticipa quella dimensione di «essere per gli altri», quella condivisione della sofferenza della cristologia successiva; la seconda riflessione riguarda l'apertura del teologo alla novità, e il suo rifiuto di ogni chiusura preconcepita che sono una caratteristica della sua libertà. In tal modo egli, ponendo al centro la cristologia, stabilisce che non è un criterio teologico a misurare la realtà storica o la fede personale, ma è la fedeltà, in forme diverse, alla Parola. Questa intuizione riveste un profondo significato nella sua teologia successiva.

Nella relazione già citata Bonhoeffer conclude: «questa familiarità personale con i negri è stata per me uno degli avvenimenti più decisivi e più soddisfacenti del soggiorno americano. Nei viaggi che ho fatto nel sud ho completato le mie impressioni».²⁸ Il teologo allude in questo passo al viaggio che egli fece con l'amico francese J. Lasserre attraverso il Messico, e, ciò che è significativo, collega le due esperienze come quelle decisive del soggiorno negli Stati Uniti. Questo vuol dire innanzitutto che si sta spostando il centro di gravità del giovane tedesco: l'ambiente accademico lo terrà occupato ancora per qualche anno, ma già

²⁷ GS I, 97; *Scritti*, 101.

²⁸ GS I, 97; *Scritti*, 101.

qui si delinea uno scarto fra la teologia «universitaria» e la necessità di un impegno nella storia. Il valore delle affermazioni teologiche si misura anche con gli effetti che esse provocano nella sequela di Cristo.

Oltre a ciò il collegamento fra le due esperienze ci mostra con più chiarezza come per Bonhoeffer il comandamento della pace risulta incomprensibile se si evita di porsi a tutti i livelli il problema degli «ultimi».

3. La questione razziale

Da quanto è emerso fino a questo punto, è ormai chiaro che il soggiorno in America rappresenta una prima svolta nella sensibilità di Bonhoeffer. Ma il cambiamento non va enfatizzato attribuendo alle affermazioni di questo periodo un peso maggiore di quello che in realtà rivestono.

Ci avviciniamo ora all'atteggiamento di Bonhoeffer di fronte alla questione razziale, sulla quale egli si trova costretto a riflettere proprio entrando in contatto con la comunità nera di Harlem. Due sembrano gli elementi che contraddistinguono il Bonhoeffer del soggiorno americano: la percezione della portata sociale del problema; la sua dimensione teologica.

Per cominciare va dunque subito rilevato che Bonhoeffer non ignora la portata della questione. Egli comunica le sue impressioni al fratello Karl Friedrich, il quale, conoscendo la realtà d'oltreoceano, nel gennaio 1931 scriveva a Dietrich:

«Mi rende molto felice che tu abbia l'occasione di studiare così a fondo la questione dei neri. In merito io ebbi l'impressione che essa fosse LA questione, in ogni caso per persone con una coscienza, e questo costituì per me, quando ricevetti la convocazione ad Harvard, un fondamento assolutamente essenziale nella direzione di una totale negazione [della sua accettabilità], perché io non volevo [...] far passare ai miei eventuali figli questa eredità».²⁹

Ciò che colpisce è tuttavia la continuazione della lettera, nella quale viene assolutamente ridimensionata la questione ebraica:

«...in ogni caso, accanto a questo [problema] la nostra “questione degli ebrei” non è che una facezia (*ein Witz*)».³⁰

²⁹ Lettera di K. Friedrich Bonhoeffer del 24.1.1931, in *DBW 10*, 231.

³⁰ Lettera di K. Friedrich Bonhoeffer del 24.1.1931, in *DBW 10*, 232.

Tale posizione appare sostanzialmente condivisa anche dal giovane Dietrich: «...non abbiamo da noi una situazione analoga».³¹ Quindi, di fronte alla portata della questione razziale in America, possiamo riassumere l'atteggiamento di Bonhoeffer in questo modo: egli riconosce la gravità del fenomeno, e in questo è aiutato dal fratello maggiore, ma non riesce assolutamente a vedere analogie con la nascente questione ebraica nel suo paese. Già porre il problema chiedendosi se sia possibile stabilire dei rapporti rappresenta comunque una conquista.

Di fronte a tutto ciò non dobbiamo essere troppo severi, almeno per due motivi: prima di tutto perché il Bonhoeffer di questo periodo appare ancora legato a un'idea piuttosto romantica e «giustificatrice» della propria patria; poi perché noi leggiamo la questione ebraica a ritroso, cominciando da Auschwitz, e quindi interpretiamo i processi storici a partire dai loro effetti.

In quegli anni, però, qualcuno cominciava a vedere anche più in profondità, ravvisando dietro alla nascente questione ebraica qualcosa di enormemente più complesso rispetto alla semplice analisi di carattere socio-politico. È il caso di H. Rössler, che scrive all'amico Dietrich nel gennaio 1931 una lettera nella quale sottolinea con una lucidità sconvolgente le caratteristiche del nuovo neopaganesimo razzista. Si ha in questo caso veramente l'impressione che Rössler avesse colto ciò che per Bonhoeffer divenne chiaro solo due anni dopo: è forse lui, con questa lettera, a costringere Bonhoeffer ad approfondire un tema che egli, nel suo soggiorno americano, aveva affrontato in maniera piuttosto superficiale. Scrive Rössler:

«Io vedo la più grande tragedia della chiesa e del nostro popolo in questo momento (*en kairò*) nel fatto che un ardente e purificato sentimento nazionale è legato nei violenti movimenti popolari con un nuovo paganesimo [...] Elemento fondamentale di questa religione neopagana è l'affermazione della provata unità della religione con la razza e più precisamente con la razza ariana».³²

Rössler non lascia dubbi: dietro alla questione razziale c'è qualcosa che va ben al di là della semplice lettura orizzontale del problema, e si nasconde invece la radice di quel neopaganesimo

³¹ Lettera di Dietrich Bonhoeffer a K. Friedrich Bonhoeffer del 12.4.1931, *DBW* 10, 249.

³² Lettera di H. Rössler a D. Bonhoeffer del 22.1.1931, *DBW* 10, 239.

razzista che contribuirà al delinearsi di una «religione del Reich» negli anni che seguiranno. Ciò che è in gioco è dunque per Rössler l'essenza stessa della fede e il destino della chiesa. L'intuizione è anticipatrice, soprattutto se si considera che anche qualche anno dopo, nel pieno della questione ebraica, solo pochi videro con una tale chiarezza i contorni del problema. Rössler non si ferma a questo, ma cerca di stabilire le caratteristiche della nuova «religione», attraverso un'analisi che oggi è difficile non attribuire a uno sguardo per certi aspetti profetico:

«Gli elementi costitutivi di questo nuovo sincretismo religioso sono l'“idealismo umanitaristico” (l'uomo di razza pura e cioè nazionale è buono), il “rationalismus vulgaris” (la fede in Dio alla luce dell'amore per la patria è la religione di tutti gli uomini onesti), e un “misticismo astorico” (l'unità del divino con l'umano e rispettivamente con la nazionalità è diretta, da mirare e raggiungere attivamente e con una mediocre volontà). Anche il millenarismo e il pensiero dell'Anticristo non mancano a questa religione della patria: quello si trova nel pensiero del III Reich, questo nell'odio contro gli ebrei o meglio contro il capitale come radice di tutto il male. Solamente, tutto è pienamente secolarizzato».³³

Queste osservazioni imponevano un livello di lettura assolutamente nuovo al giovane Dietrich, portando lo scontro al livello della confessione:

«La tragedia della nostra epoca è lo scontro di due fronti analoghi interiormente: [quello] del secolarismo conseguente al consapevole essere-al-di-qua (*Diesseitigkeit*) e il secolarismo dipinto religiosamente, per il quale risulta raggiungibile solo una comprensione pragmatica della religione».³⁴

La riflessione di Rössler costituisce quindi una prima sfida teologica per Bonhoeffer, imponendogli il problema del come far fronte a un tale «attacco» alla fede autentica: «... la fede non è una sicurezza contro ogni scossa, ma “solamente” il piantare una grande speranza nel mezzo della mancanza di speranza dell'umanità attuale».³⁵

Forse solo dopo questa lettera possiamo applicare a Bonhoeffer le parole di H.C. von Hase: «Il riconoscimento che la questione dei neri fosse una questione cardine per la fede e la credi-

³³ DBW 10, 240.

³⁴ DBW 10, 240.

³⁵ DBW 10, 241.

bilità della chiesa, non ha più abbandonato Bonhoeffer. Essa lo preparò a interpellare la Chiesa Confessante dopo il 1933 per l'ingresso degli ebrei perseguitati compresi i non battezzati».³⁶

4. In Messico con Lasserre

Il 21 luglio 1944, all'indomani del fallito putsch contro Hitler, quando ormai la speranza di un cambiamento della situazione sembrava svanire, dalla cella del carcere di Tegel Bonhoeffer scrive all'amico Eberhard Bethge:

«Mi ricordo di un colloquio che ho avuto tredici anni fa in America con un giovane pastore francese. Ci eravamo posti molto semplicemente la domanda di che cosa volessimo effettivamente fare della nostra vita. Egli disse: vorrei diventare un santo (e credo possibile che lo sia diventato); la cosa a quel tempo mi fece una profonda impressione».³⁷

Quel giovane pastore a cui si riferisce Bonhoeffer era Jean Lasserre, un francese che lasciò veramente un segno indelebile nella sua teologia della pace e con il quale condivise un periodo della sua esperienza americana. È denso di significato il fatto che Lasserre venga nominato nella lettera dopo il fallito colpo di stato. La pace era, ancora in carcere, un criterio di riferimento essenziale. Egli lega il giovane Lasserre a un periodo della sua vita dominato dal discorso della montagna, che si conclude con l'esperienza di Finkenwalde e con la pubblicazione di *Sequela*, e il cui inizio probabilmente risale proprio al viaggio in Messico.

Lasserre è il primo teologo pacifista della sua età che Bonhoeffer incontra; e probabilmente è uno dei pochi che in America tiene testa al rigoroso teologo europeo. Meno disarmato dei teologi americani nelle questioni fondamentali, Lasserre pone con decisione per la prima volta il giovane tedesco di fronte al problema dell'obbedienza al discorso della montagna. Bonhoeffer, come ci ricorda Bethge, non divenne in realtà mai un pacifista per partito preso (avrebbe corso in tal modo il rischio di rendere assoluto ciò che era relativo di fronte alla Rivelazione di Dio in Cristo); ma l'incontro con il francese lo costringe a pensare con

³⁶ H.C. von Hase nella postfazione a *DBW 10*, 595.

³⁷ *WE*, 194s; *RR*, 445s.

serietà al comandamento di pace di Gesù e a verificarne in qualche modo la sua «tenuta». Lasserre, con la sua radicalità evangelica afferma: «Nulla nella Bibbia autorizza il cristiano a distruggere il corpo di Cristo, per qualsiasi motivo. Crediamo nella chiesa santa e universale, nella comunità dei santi? O crediamo nell'eterna missione della Francia? Non si può a un tempo essere cristiani e nazionalisti».³⁸

Lasserre mette alle strette Bonhoeffer. Se a livello teologico già a Barcellona la fedeltà alla terra è il contrappunto della teologia del giovane berlinese, ora però un altro giovane gli pone con maggiore decisione la questione: cosa vuol dire per il cristiano essere fedeli alla terra? Quali sono i gesti concreti che occorre fare per porsi alla sequela di Cristo? Ciò che colpisce Bonhoeffer è il fatto di trovarsi forse per la prima volta di fronte a qualcuno che è radicale almeno quanto lui stesso nella ricerca della concretezza della Rivelazione. E che questa radicalità conduce alla condanna assoluta della guerra. Ma non solo: Lasserre pone con forza a Bonhoeffer anche un altro problema: quello della priorità del discorso della montagna. Così il nostro teologo comprende che ciò che è in gioco non è un aspetto marginale, ma una questione fondamentale della vita cristiana. È questa la prima esperienza nella quale l'ecumenismo ed il suo compito di trovare le vie della pace diventano per Bonhoeffer una questione ineliminabile, sulla quale egli ritiene che si debba interrogare la teologia. Lasserre seguirà Bonhoeffer anche più tardi, quando egli parteciperà alle conferenze ecumeniche in qualità di rappresentante giovanile del *Weltbund*.

La novità reale di questo incontro sta nello spostamento della pace in un contesto nuovo, nel suo radicarsi per la prima volta nel discorso della montagna. Bonhoeffer, come abbiamo visto, conosceva i movimenti pacifisti della Germania e del mondo anglosassone, ma la diffidenza nei loro confronti era rimasta sempre una costante: la pace di quei movimenti era troppo astratta. Ma ora uno di quei «fanatici» lo incontra, un francese, un nemico giurato del suo paese, e gli impone di riflettere. Questo incontro divenne una prima conversione alla Bibbia, perché ciò che entrava in gioco dietro al comandamento di pace del discorso della montagna era la necessità di fare della Bibbia la fonte della teologia e la sorgente della prassi.

³⁸ J. LASSEIRE, *Das Krieg und das Evangelium*, 1956, 31, cit. in *Biografia*, 155.

Lasserre rappresenta dunque l'incontro con il pacifismo e la scoperta del vincolante comandamento di Cristo; insieme a lui, alla fine dell'anno accademico, Bonhoeffer si mise in viaggio per il Messico; gli amici lo attraversarono molto avventurosamente e tennero nella città di Vittoria, nella regione di Tamaulipas, una serie di conferenze organizzate dal quacchero Heberto Sein per la promozione della pace. Il fatto che un francese e un tedesco si trovassero vicini a parlare di pace lasciò una profonda impressione. Era una testimonianza controcorrente, il cui significato non era forse chiaro nemmeno ai due amici, proprio perché stava entrando definitivamente in crisi l'illusione di arginare il nazionalismo politico, e in Europa stavano scoppiando i primi problemi riguardo all'ecumenismo, che veniva sentito in aperto contrasto con la visione ristretta delle chiese nazionali. Parlare di pace diventava in quel contesto assolutamente dirompente, perché essa cominciava a non coinvolgere più semplicemente la dimensione giuridica dei problemi, ma la visione stessa della chiesa, i suoi rapporti con lo stato, la sua funzione all'interno di un mondo che lasciava intravedere preoccupanti sviluppi. La pace era un comandamento che metteva in gioco le categorie della teologia, dalla creazione al peccato e al male, dalla croce al regno di Dio. Tutto ciò era un problema molto più complesso e serio di quello che Bonhoeffer aveva posto a Barcellona o nel discorso tenuto all'inizio del suo soggiorno americano.

V

«NON GIUNGERE ALL'AZIONE MI SEMBRA QUASI CONTRO L'AMORE»

A questo punto possiamo veramente dire che il cammino di Bonhoeffer nella prima parte della sua vita è contrassegnato dalla disciplina, che egli esercita nella formazione universitaria come nella vita personale. Egli non appare disposto a lasciarsi portare dal vento degli avvenimenti accettandoli acriticamente: complessivamente sembra che la sua preoccupazione maggiore sia quella di darsi dei fondamenti, di crearsi degli strumenti rigorosi attraverso i quali avrebbe più tardi indirizzato con decisione le sue scelte di carattere politico. È difficile dire quanto egli fosse conscio di ciò: probabilmente siamo noi che con una lettura complessiva della sua opera diamo un peso particolare a questa stazione verso la libertà. Ma in questo cammino forse non è esagerato dire, alla luce di quanto abbiamo visto, che la pace comincia a essere uno stimolo inquietante per la sua teologia. Addirittura ci si potrebbe chiedere se essa, soprattutto nell'incontro con Lasserre, non sia stata un elemento determinante nella sua conversione alla Bibbia. G. Latmiral, che conobbe Bonhoeffer nel carcere berlinese di Tegel, sostiene che l'evoluzione sul tema della pace sia stata – dall'accettazione delle categorie del suo tempo, alla dimensione «profetica» della conferenza di Fanö che incontreremo sul nostro cammino – molto più rapida che non su altri temi della sua teologia.¹ Ma ci domandiamo se questo sia dovuto alla «semplicità» del tema, cosa che sarebbe almeno parzialmente in con-

¹ Così in una lettera inviata il 28 settembre 1991; ho avuto modo di incontrare personalmente Gaetano Latmiral nella sua casa di Napoli. Egli ha accompagnato con le sue osservazioni e i suoi personali ricordi questo lavoro, e per questo gli sono infinitamente grato.

trasto con lo spirito severo del teologo tedesco, oppure se la pace in tal modo non abbia svolto un ruolo trainante nella sua formulazione teologica. Essa è ancora trattata ai margini, nella letteratura secondaria. Ma sarebbe stato possibile il cammino dalla disciplina universitaria all'azione nella chiesa e nella politica, se Bonhoeffer non si fosse posto drammaticamente il problema della pace?

Bonhoeffer non è un teologo della tranquillità. La sua inquietudine è l'eredità più grande che ci trasmette, perché egli non solo ci inquieta, ma si lascia rendere inquieto dalla Parola nella disponibilità. È questa la dimensione nella quale cogliere il senso del suo impegno per la pace. Nel maggio 1932 ebbe a dire in una predica:

«Noi guardiamo a Te, non come quelli che, in fondo, sanno che cosa devono fare, ma come quelli che non lo sanno affatto, che sanno però che Tu rimetti i peccati e sei misericordioso, come quelli che non hanno più niente di saldo sotto i piedi, che però dall'alto, da Te, sono afferrati e tenuti sopra l'abisso senza fondo».²

Sapere che non sappiamo cosa fare e affidarsi a Dio. Ma sapere che dobbiamo deciderci, perché «non giungere all'azione mi sembra quasi contro l'amore»:³ in questa tensione comincia a snodarsi l'impegno per la pace di Dietrich Bonhoeffer.

² *Predica dell'Exaudi*, 8 maggio 1932, in *GS I*, 133ss; *Scritti*, 147ss. Qui *GS I*, 138; *Scritti*, 150.

³ «Lettera del 7 aprile 1934 a Henriod», in *GS I*, 350; *Scritti*, 385.

Parte seconda

AZIONE

*«Fare ed osare non una cosa qualsiasi,
ma il giusto
non ondeggiare nelle possibilità,
ma afferrare coraggiosamente il reale
non nella fuga dei pensieri,
solo nell'azione è la libertà.
Lascia il pavido esitare
ed entra nella tempesta degli eventi
sostenuto solo
dal comandamento di Dio e dalla tua fede
e la libertà
accoglierà giubilando il tuo spirito».*

I

L'IMMERSIONE NELLA STORIA

Il rimpatrio consegna alla Germania un Bonhoeffer diverso da quello che l'aveva lasciata un anno prima. È qui che Bethge colloca la svolta da teologo a cristiano, non nel 1933. Il teologo non entra ancora «nella tempesta degli eventi», come invece avverrà con il *Kirchenkampf*, ma il dovere di immergere la teologia con più decisione nel reale fa parte ormai del suo cammino.

Bonhoeffer non condivideva le esagerazioni della teologia americana, ma, come abbiamo visto, è durante il soggiorno negli Stati Uniti che affronta seriamente la dimensione politica dei problemi.

È corretto parlare di una conversione? Occorre essere prudenti: se la conversione è un totale cambiamento di direzione, un voltarsi che significa l'abbandono di tutte le categorie che hanno caratterizzato il pensiero precedente, se la conversione è in questa luce una rottura con il passato, una cesura insanabile, una lacerazione profondissima, allora questo non caratterizza lo sviluppo del teologo tedesco. Se egli, alla fine della sua vita, in uno sguardo retrospettivo coglie nel frammento la peculiarità della sua esistenza, rimane però convinto, come abbiamo già rilevato, della continuità del suo cammino. Egli non visse un'illuminazione travolgente, non ci fu un giorno o un istante che segnò un passaggio, come potremmo ricordare in Agostino o Lutero. Il suo cammino è fatto di piccoli passi, ed è difficile trovare un momento preciso di «crisi». Piuttosto la grandezza di Bonhoeffer va ricercata nella capacità di ritornare a riflettere continuamente sui fondamenti, rimettendosi anche in discussione, per sottoporre l'esistenza al Giudizio di Dio, di fronte a Cristo. In questo secondo periodo della sua vita, caratterizzato più decisamente dall'azione,

egli non rinnega il suo passato, ma lo recupera e lo reinterpreta alla luce delle nuove acquisizioni. Forse l'essere cosciente delle proprie radici culturali, il sentirsi inserito in una tradizione borghese che egli considera ancora portatrice di valori di riferimento molto positivi, lo induce a non tralasciare sull'onda dell'emozione elementi significativi del suo pensiero.

Nonostante ciò questo rimane un momento denso di significato, come emerge dalla lettera a una conoscente del gennaio 1936:

«...Mi buttai a lavorare in modo molto poco cristiano e molto poco umile. Una folle ambizione, che qualcuno aveva notato in me, mi rendeva difficile la vita e mi sottraeva l'amore e la fiducia dei miei simili. Allora ero terribilmente solo e lasciato a me stesso. Era molto triste. Poi le cose cambiarono, ci fu qualcosa che trasformò e cambiò indirizzo alla mia vita fino ad oggi. Per la prima volta arrivai alla Bibbia. [...] Lo so, allora ho fatto della causa di Gesù Cristo un vantaggio per me, per la mia vanità folle. [...] Da questo mi ha liberato la Bibbia, e in particolare il discorso della montagna».¹

Dietro a quello che rileveremo quindi come una più consapevole immersione nella vita politica e nell'ecumenismo sta quindi la scoperta della centralità della Bibbia; attraverso l'ubbidienza alla Parola si viene liberati dalla presunzione selvaggia e ribelle di essere i soli costruttori del proprio destino.

Ma la lettera del 1936 è ancora più esplicita. Riferendosi al periodo del *Kirchenkampf*, dopo l'avvento al potere di Hitler, Bonhoeffer ricorda:

«Il pacifismo cristiano, che anche poco prima avevo combattuto animosamente, improvvisamente mi risultò una cosa ovvia. E così continuai passo per passo. Non vedevo e non pensavo più ad altro».²

Sono affermazioni che in quel contesto storico hanno un peso notevolissimo: il pacifismo, che rappresentava un'astrazione intellettuale priva di concretezza e che agli occhi dei più in Germania e nel mondo appariva come un tradimento del proprio popolo, è la conseguenza concreta dell'avvicinamento al discorso della montagna.

¹ GS VI, 367; *Scritti*, 489.

² GS VI, 367; *Scritti*, 489.

1. Il significato dell'azione

A. Dumas ci ricorda,³ confrontando la situazione teologica di Bonhoeffer con quella di Bultmann, che, mentre quest'ultimo rimane fondamentalmente legato a un approccio teologico da intellettuale – insistendo in tal modo sull'accettazione puramente gratuita della salvezza –, Bonhoeffer è un uomo d'azione, al contempo spiritualista e politico. Per lui il problema della salvezza acquista valore nella domanda sulla via del cristiano di fronte a Gesù Cristo.

Ma a questo punto occorre chiedersi che significato riveste la parola «azione» per Bonhoeffer. Prima di tutto va ricordato ancora una volta che l'ambiente nel quale si forma il teologo è quello della borghesia tedesca, un ambiente positivo e fiducioso nella possibilità di intervenire in modo concreto nei processi storici per modificarne il corso. L'idea di azione che Bonhoeffer assorbe non è in tale contesto quella idealistica e romantica che vede nell'agire «la via per possedere l'Assoluto»;⁴ non è nemmeno quella che vede nell'operare la possibilità di acquisire meriti di fronte a Dio.⁵ L'azione per Bonhoeffer appare più vicina all'imperativo etico di Kant: per il teologo l'azione non si risolve dunque nel totale soggettivismo, ma pretende un'oggettività e va inserita fra i due poli del comandamento di Dio e della ragione umana. La responsabilità diventa il criterio interpretativo dell'operare. Se questo è l'atteggiamento di fondo, che possiamo riconoscere all'interno del pensiero di Bonhoeffer, non bisogna però pensare che esso non sia soggetto a un'evoluzione: il cammino che Bonhoeffer percorre più che quello dalla non-azione all'azione, appare quello dalla presunzione all'umiltà, dalla centralità dell'io alla centralità della croce, alla partecipazione alla debolezza di Dio e infine alla sofferenza vicaria.

In questa luce l'ubbidienza non rappresenta una fuga dalla re-

³ DUMAS, *Une théologie de la réalité*, 21ss.

⁴ BELLIA, *Elogio del frammento*, 53.

⁵ Per non creare semplicistiche contrapposizioni con una presunta ortodossia cattolica può essere utile ricordare quanto sostiene a tale proposito Iserloh: «Anche secondo la dottrina cattolica l'uomo non viene giustificato per le sue opere, ma per il fatto che egli si unisce a Cristo nella fede prodotta dalla grazia e per il fatto che Cristo gli comunica la sua giustizia». Iserloh ricorda come anche Bernardo di Chiaravalle e Tommaso d'Aquino usino l'espressione luterana «sola fide». La citazione è tratta da E. ISERLOH, *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriss*, Paderborn 1985; tr. it. *Compendio di storia e teologia della Riforma*, Brescia 1990, 35.

sponsabilità, ma una risposta di fede. Perché agire? Perché Bonhoeffer ritiene che «l'invisibilità ci distrugge»,⁶ che la morte del cristianesimo in occidente è legata alla non visibilità della presenza di Cristo nella nostra vita personale. Tutto ciò non è un semplice richiamo alla prassi, ma porta verso una questione che vedremo essere centrale nella concezione teologica e nella visione della pace del teologo: la concretezza del comandamento di Dio e la sua possibilità di porre l'uomo di fronte alla decisione.

2. L'intensità dei nuovi impegni

L'intensità degli avvenimenti della vita di Bonhoeffer dall'inizio degli anni Trenta è tale che ci impone di soffermarci solo sui principali. La sua esistenza è immersa sempre più febbrilmente nella storia contemporanea e il teologo comincia ora a impegnarsi in tre direzioni: nell'impegno pastorale, nella vita accademica, nell'ecumenismo. Non tutti questi ambiti rivestono la stessa importanza per il nostro discorso sul problema della pace.

Tornato dunque in patria, Bonhoeffer viene ordinato nel novembre del 1931, e si dedica da questo momento con maggior decisione alla vita della chiesa. Già dall'autunno dello stesso anno assume l'incarico di pastore presso il Politecnico di Berlino, avvicinandosi così al mondo studentesco. Contemporaneamente gli viene affidato un gruppo di cresimandi, nel quartiere popolare di Wedding. Egli se ne fa carico con una tale serietà che si procura un povero alloggio e rimane ad abitare in quello stesso quartiere. Il libero docente all'università di Berlino – lo era dal 1° agosto 1931 – rifiutava in tal modo qualsiasi privilegio per continuare quel processo di identificazione con gli ultimi che rappresenta una caratteristica della sua vita e della sua teologia. Bonhoeffer dedicava tutto il suo tempo libero ai ragazzi, lasciando sempre aperta la sua porta, organizzando gite, portando loro dei doni, visitando le famiglie. Ed è a contatto con l'ambiente poverissimo delle famiglie che egli si pone il problema della cura d'anime in un mondo scristianizzato, e che sviluppa la sua predicazione. È proprio la predicazione una nota caratteristica del suo impegno nella chiesa: a essa Bonhoeffer attribuisce un significato

⁶ Lettera a Rössler del 18.10.1931, in *GS I*, 61: «Die Unsichtbarkeit macht uns kaputt»; *Scritti*, 135.

profondissimo non considerandola una «conferenza», ma, come confida all'amico F. Hildebrandt, un «evento». Egli commenta singoli versetti, che appartengono spesso all'Antico Testamento, e pur non facendo riferimento esplicitamente alla situazione contemporanea, troviamo nelle sue prediche una significativa teologia della storia: gli avvenimenti del giorno sono filtrati attraverso la Parola di Dio, e la critica alla storia diventa in tal modo ancora più efficace e tagliente.

3. Quale priorità?

Prima di prendere in considerazione alcuni temi che emergono dai suoi corsi universitari, dobbiamo però affrontare un problema che risulta decisivo per la comprensione del ruolo che svolge la pace nella teologia di D. Bonhoeffer. Egli, come abbiamo accennato, sembra vivere impegni molto diversi e, almeno apparentemente, di difficile compatibilità. Il problema che nasce, e che rimane complessivamente aperto, è determinante: quale delle sue «occupazioni» è per lui irrinunciabile? È la carriera universitaria o l'impegno pastorale ed ecumenico? Non è una questione di poco conto, perché uno dei temi che occupa maggiormente la sua vita di pastore e il suo impegno ecumenico, che è appunto la pace, risulta praticamente assente negli scritti di carattere accademico. Non solo: qui entra in gioco anche la sua scelta di non continuare, dopo la metà degli anni Trenta, l'impegno all'interno dell'università, anche se ciò era interpretato da molti come la perdita di una delle migliori e più originali intelligenze teologiche del tempo. Dunque cosa pensare di questa apparente dicotomia presente nella teologia di Bonhoeffer? Si impongono alcune considerazioni, che non hanno però la pretesa di rispondere esaurientemente all'interrogativo sollevato.

Prima di tutto occorre fare attenzione a non creare contrapposizioni ponendo sullo stesso piano attività che hanno destinazioni e intenzioni diverse: per certi aspetti il lavoro accademico e quello pastorale risultano quasi incommensurabili, e porli in antitesi può essere pericoloso. Ciò non vuol dire che esistono due Bonhoeffer, quello accademico e quello più immerso negli avvenimenti; significa piuttosto che egli avvertiva l'urgenza di affrontare questioni diverse negli ambienti con cui era in contatto. Questo però non risolve il problema della collocazione della pace. Pos-

siamo tentare di formulare una risposta al problema richiamandoci a quella distinzione fra *actus directus* e *actus reflexus* che occupa parte del suo lavoro per l'abilitazione, *Atto ed essere*.⁷ Essa ci avvicina per analogia a una possibile interpretazione del dissidio. Nella visione teologica di Bonhoeffer l'*actus directus* rappresenta la fede pura e incondizionata del bambino, l'apertura e l'accoglienza, usando un'espressione cara a Barth, del «Dio sempre veniente», la disponibilità immediata all'irruzione di Dio nella vita, l'accettazione della paradossalità della Rivelazione e con ciò la possibilità di lasciarsi determinare dal futuro, dall'escatologia. Nell'*actus directus*, l'uomo rimane «in balia dell'urto di ciò che sopraggiunge», e quindi la fede dell'*actus directus* diviene in qualche modo quella in cui può risuonare la Parola di Dio, il suo giudizio, il suo comandamento. Nella *fides directa* il credente si avvicina a Cristo senza che la sua fede sia oggetto di particolare riflessione. Questa per Bonhoeffer è la fede autentica e la sua ricerca della concretezza della Rivelazione risulta comprensibile solo a partire da questo punto di partenza: la scelta nel «momento» non viene determinata tanto dalla mia riflessione sul passato, quanto piuttosto dalla Parola di Dio che mi viene incontro.

La *fides reflexa*, al contrario, è il ripiegamento del cuore su se stesso, il *cor curvum in se* di Lutero, e rappresenta la volontà dell'uomo di autodeterminare il suo destino, di comprendere la salvezza, di costringere Dio nelle maglie della religione. Essa non è l'indeterminazione di fronte al Dio sempre veniente, ma il tentativo di costruire sul passato, sulla conoscenza e sulla coscienza.

A questo punto è certamente esagerato ricondurre direttamente la riflessione teologica, e con essa l'impegno universitario di Bonhoeffer, all'interno dell'*actus reflexus*, dandone così a priori una connotazione negativa, quasi la teologia fosse il peccato di presunzione dell'uomo; tuttavia la distinzione fra *actus directus* e *reflexus* risulta utile per comprendere i pericoli che secondo il teologo si annidavano nell'ambiente accademico, dove la riflessione intellettuale si rivelava sempre sottoposta al rischio di diventare uno schermo alla comprensione della vera fede.

In una lettera a E. Sutz del settembre 1934, quando era ormai cominciato l'impegno nella Chiesa Confessante, egli scrive:

⁷ DBW 2, 157ss; AE, 171ss.

«All'università non credo più, anzi non ci ho mai creduto davvero, con Suo grande scandalo. Tutta la specializzazione della nuova generazione teologica oggi spetterebbe a scuole di carattere ecclesiastico-conventuale, in cui vengano presi sul serio la vera dottrina, il discorso della montagna e il culto: nessuno dei tre lo è all'università...».⁸

L'impegno pastorale ed ecumenico non segna un abbandono delle questioni di carattere teologico per addentrarsi nella politica, non rappresenta una fuga in questioni di minor rilievo o più semplici da risolvere, ma significa invece la ricerca di ciò che è fondamentale nella vita cristiana. Nel corso sulla Cristologia, tenuto nel semestre estivo del 1933, parlando dei tentativi di incontrare Gesù, egli arriva addirittura ad affermare:

«I teologi lo tradiscono e simulano partecipazione. Cristo viene sempre tradito con il bacio. Volerne venire a capo significa sempre cadere al livello di quelli che lo deridono e dicono: "Salve Maestro!". In fondo ci sono solo due possibilità di incontrare Gesù: l'uomo deve morire, o altrimenti l'uomo uccide Gesù».⁹

Date queste premesse è facile comprendere come il peso teologico delle opere non accademiche non sia minore di quello degli scritti che nascono all'interno dei suoi corsi universitari. Basti ricordare che il Bonhoeffer che è stato conosciuto come il precursore della morte della religione è quello uscito dalle lettere frammentarie del carcere.

A questo punto se è vero, come abbiamo detto, che la pace non rientra negli scritti accademici, ciò non significa che non abbia valore scientifico la riflessione in merito. Anzi è proprio in relazione alla pace che Bonhoeffer compie ardite elaborazioni teologiche sul problema dello stato in rapporto a chiesa ed escatologia, sul problema degli ordini di creazione, su quello del male. Se quindi sarebbe esagerato dire che la pace è «il» filo conduttore di tutta la sua teologia, che rimane cristocentrica, è però innegabile che essa compare dopo l'inizio degli anni Trenta non solo come appello e come principio, ma anche come punto di riferimento sul quale si gioca la credibilità delle formulazioni

⁸ Lettera a Sutz del 11.8.1934, in *GS I*, 42; *Scritti*, 388.

⁹ D. BONHOEFFER, *Christologie*, hrsg. von E. Bethge und O. Dudzus, München 1960, 1981; il testo è comparso per la prima volta in Italia in appendice all'edizione della *Biografia* del 1975. In seguito è stato pubblicato separatamente: tr. it. di M.C. LAURENZI, *Cristologia*, Brescia 1984. Il passo riportato si trova in *Chr*, 16; *Cr*, 15.

teologiche fondamentali. Nella lettera già citata egli continua dicendo:

«Inoltre si dovrà alla fine tagliar corto con la ben motivata riservatezza teologica nei confronti dello stato; tutto questo non è che paura. “Apri la tua bocca in favore del muto” (Pr 31,8). Chi sa ancora nella chiesa di oggi che è questa la pretesa minima della Bibbia in un momento del genere? E poi il problema delle armi e della guerra».¹⁰

e conclude con un

«Mi scusi, ma queste cose mi sembrano veramente molto serie».

La serietà dell'impegno cristiano sta nella comprensione della centralità teologica del significato concreto del «Dio sempre veniente».

¹⁰ GS I, 42; *Scritti*, 389.

II

L'IMPEGNO ACCADEMICO

Bonhoeffer cominciò il suo lavoro come libero docente all'università di Berlino nell'agosto 1931. Egli tenne corsi e seminari, fino al semestre estivo del 1933, sui quali abbiamo per la maggior parte una documentazione indiretta, ricostruita attraverso gli appunti degli uditori. Sono comunque documenti molto ricchi, nei quali il teologo affronta in maniera assolutamente rigorosa quelle che considera questioni centrali della teologia di inizio secolo. La prospettiva rimane quella della novità che derivava dall'incontro con la teologia dialettica.

Nel 1931, grazie a E. Sutz, un amico svizzero conosciuto negli Stati Uniti, egli avvicina per la prima volta Barth, che lascia una grande impressione nel suo ascoltatore berlinese. Bonhoeffer rimarrà sempre legato a Barth, anche se questi spesso non sembra comprendere il giovane che ha di fronte. Egli accoglie con entusiasmo l'intuizione della teologia dialettica che riporta in primo piano il primato di Dio e la sua irruzione dall'alto nella storia, la sua non catturabilità, e con ciò la critica della religione intesa come tentativo umano di costruire una strada dall'uomo verso Dio; e rimane vicino al professore di Bonn durante la lotta della Chiesa Confessante nel *Kirchenkampf*. Ma saprà distaccarsene quando entrerà in gioco il problema della concretezza del comandamento. In fondo Barth deve essere sembrato a Bonhoeffer troppo prudente non certo nei fondamenti – dove osa davvero tanto introducendo la categoria del «Totalmente Altro» – quanto nell'etica: Barth gli sembrava preoccupato di non intaccare l'autonomia di Dio nella Rivelazione.

Bonhoeffer, al contrario, con le sue preoccupazioni concrete appariva forse troppo impaziente al professore più anziano. Il

problema della concretezza della Rivelazione era ineliminabile per l'uno e pericoloso per l'altro. «Non per nulla Barth, intuendo che tale tematica avrebbe invincibilmente portato Bonhoeffer al di fuori della teologia dialettica, mantenne sempre un atteggiamento alquanto sospettoso e critico, relativamente al problema bonhoefferiano del "Gebot"». ¹ L'uno era radicale nell'impostazione teologica di fondo quanto l'altro nella ricerca delle conseguenze di questa formulazione. Barth, nella sua dichiarazione di Barmen scrive:

«Gesù Cristo, così come ci viene testimoniato nella Sacra Scrittura, è l'unica parola di Dio che noi dobbiamo ascoltare e a cui dobbiamo fiducia e obbedienza in vita come in morte. Noi rigettiamo la falsa dottrina secondo cui la chiesa, quale fonte del suo annuncio, possa e debba riconoscere, oltre e accanto a quest'unica Parola di Dio, ancora altri eventi e potenze, figure e verità come Rivelazione di Dio». ²

Questa cristologia pura ha una straordinaria potenza politica che Bonhoeffer vuole portare alle estreme conseguenze.

In sostanza per Barth, che sceglie comunque di aderire al partito socialdemocratico tedesco, occorreva mantenere fermo il «venire prima» di Dio da un punto di vista ontologico; per Bonhoeffer la preoccupazione critica era rovesciata, forse perché egli dava per acquisita la sua adesione alle intuizioni più travolgenti di Barth.

In questa duplicità, fra interesse e autonomia da Barth, si snodano i corsi universitari, dei quali ci limitiamo a cogliere solo alcune tematiche.

1. Il problema dello stato

Gli anni che vanno dal 1930 al 1933 sono caratterizzati in Germania e nel mondo da fermenti di grande rilievo ed è possibile collocare in questo periodo alcuni dei fatti che più decisamente condussero alla seconda guerra mondiale. Mentre la crisi economica e politica della Repubblica di Weimar aveva lasciato campo

¹ U. PERONE, *Storia e Ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer*, Roma 1976, 24.

² Primo articolo della Dichiarazione teologica di Barmen, da S. BOLOGNA, *La Chiesa Confessante sotto il nazismo*, Milano 1967.

libero a sentimenti di esasperato nazionalismo, e una certa irrazionalità caratterizzava l'atteggiamento verso lo stato, Bonhoeffer si trova a lavorare come docente all'interno dell'università. Abbiamo visto in precedenza, in merito alla sua predicazione, che i riferimenti alla storia contemporanea nell'opera del teologo sono raramente espliciti, e molto più spesso essi si trovano mediati attraverso la teologia. Risulta chiaro di conseguenza come i frequenti richiami all'etica e alla fondazione dello stato negli scritti di questo periodo non sono da interpretare come frutto di un semplice interesse culturale, ma nascono dalle provocazioni della storia: durante la crisi dello stato, mentre aumentavano gli scontri anche armati per le strade, quando il diritto appariva incapace di garantire la tranquillità e l'ordine, Bonhoeffer cerca quali siano i fondamenti e i limiti dello stato.

Occuparsi dell'etica dello stato per definire con più precisione il concetto di pace non è casuale. Nella visione del teologo tedesco la pace deve fare i conti con le forme dello stato. Essa risulta comprensibile in due direzioni: la prima è la pace internazionale, e riguarda il rapporto fra nazioni diverse (è la visione più tradizionale di pace, intesa come limitazione della guerra e rimozione della cause di attrito a livello sovranazionale); la seconda direzione riguarda il diritto relativo dello stato al suo interno, in rapporto a un popolo, a un territorio, e al singolo che di quel popolo fa parte. L'impegno e la riflessione di Bonhoeffer in merito si strutturano sui due livelli, considerando la pace di ordine internazionale specialmente come appello provocatorio dell'ecumenismo nei confronti dello stato, e la pace nello stato come uno dei compiti dei cristiani e delle Chiese nazionali. Per il giovane teologo la pace, in definitiva, non può evitare di tener conto dello stato, come soggetto che interagisce con altri stati e come detentore di un'autorità al suo interno.

Lo stato risulta comprensibile nella sua origine e nelle sue finalità solo in relazione a Dio e alla chiesa. Così come allo stesso modo la chiesa non è comprensibile nella sua struttura visibile come qualcosa di assolutamente autonomo sulla terra, ma richiama continuamente la presenza dello stato. Per capire il peso che riveste questo tema nella riflessione del periodo accademico, è significativo ricordare come le tematiche relative allo stato trovino posto in corsi e seminari molto diversi tra loro.³

³ Si possono ricordare in particolare: il seminario del semestre invernale 1931-32, «Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts», GS V, 181-226;

1.1 L'origine: la legittimazione di Dio

Lo stato innanzitutto riceve la sua legittimazione da Dio. Come abbiamo già visto nella tesi di laurea *Sanctorum communio*, lo stato entra nel mondo caduto come un ordine di Dio. Con ciò è respinta ogni fondazione dello stato sulla sovranità popolare secondo il diritto naturale. Bonhoeffer afferma: tale «fondazione è respinta sia dalla teologia della Riforma, sia dalla teologia cattolica, per il fatto che essa deduce l'autorità dello stato dal basso anziché dall'alto, cioè da Dio».⁴ L'errore della Repubblica di Weimar starebbe perciò nell'articolo 1 della sua costituzione che recita «Ogni potere viene dal popolo».⁵ L'autorità dunque discende da Dio ma con ciò non significa che lo stato assolve un compito di redenzione. Lo stato, tuttavia, non ha nemmeno origine dal demonio come regno del male contrapposto al regno di Dio, ma i due Regni della storia, la chiesa e lo stato, pur con funzioni diverse, derivano ambedue dall'amore di Dio; essi «sono due diversi modi con cui Dio regge il mondo, anche se nel governo temporale egli agisce solo come "*Deus absconditus*"».⁶

Nella convinzione che l'autorità dello stato trova la sua legittimità dall'alto, e che Dio agisce nello stato come nella chiesa, Bonhoeffer è dunque in linea con la dottrina luterana dei due Regni e in tali affermazioni si trova anche d'accordo con l'*Etica Politica* di Gogarten pubblicata nel 1932. Ma il fondamento del

tr. it. «Storia della teologia sistematica del XX secolo», *Scritti*, 185-232. Il corso del semestre estivo 1932, «Das Wesen der Kirche», *GS V*, 227-274, edito anche separatamente in Kaiser Verlag, München 1971; tr. it. di G. MORETTO, *L'essenza della chiesa*, Brescia 1972. Il seminario dello stesso periodo «Gibt es eine christliche Ethik?», *GS V*, 275-299; tr. it. «C'è un'etica cristiana?», *Scritti*, 233-256. Il corso del semestre invernale 1932-33 «Jüngste Theologie», *GS V*, 300-339; tr. it. «La teologia più recente. Recensione di recenti pubblicazioni di teologia sistematica», *Scritti*, 257-294. Il corso «Probleme einer theologischen Anthropologie», *GS V*, 340-358; tr. it. «Problemi di un'antropologia teologica», *Scritti*, 295-311. Il corso estivo del 1933 «Christologie», che abbiamo già citato. La conferenza universitaria del novembre 1932 «Dein Reich komme», Hamburg 1957; tr. it. di J. SCHENK, *Venga il tuo Regno*, a cura di M.C. Laurenzi, Brescia 1988.

⁴ *GS V*, 327; *Scritti*, 282.

⁵ È utile notare come le diverse concezioni cui si faceva riferimento in merito alla fondazione dello stato si rispecchiano anche nella terminologia: la nuova democrazia tedesca, all'indomani del primo conflitto mondiale, si caratterizzava attraverso il vocabolo «Volksstaat» (Stato di popolo), e questa parola ne sostituiva un'altra, «Obrigkeitsstaat» (Stato d'autorità), che indicava, secondo l'ispirazione luterana, la legittimazione dell'autorità statale a partire dall'alto e non viceversa. Dietro il lessico entra in gioco la sovranità nel senso più pieno del termine.

⁶ ISERLOH, *Compendio di storia e teologia della Riforma*, 95.

potere statale sulla creazione di Dio non è sufficiente per il cristiano, che deve sempre fare i conti con la croce e la presenza di Gesù Cristo, il quale spacca in due la storia umana. Centro del mondo è la risurrezione di Gesù. Con ciò è affermato che Dio può intervenire nella storia dove instaura il suo «Regno della risurrezione».⁷ Ma come si manifesta questo regno? Esso si manifesta in due forme: «nel miracolo, come la forza che infrange ogni ordine; e nell'ordine, come conservazione in vista del miracolo».⁸ Esiste quindi un rapporto dialettico fra miracolo e ordine: la forma del Regno di Dio che si manifesta come miracolo è la chiesa; quella in cui si manifesta come ordine è lo stato.

Lo stato riceve così una fondazione cristologica e «il Regno di Dio nel nostro mondo non appare altro che nella sua doppia forma di chiesa e stato»,⁹ che sono quindi interdipendenti e complementari. L'introduzione dello stato nel discorso sul Regno ha una valenza notevole perché in tal modo non solo ne è confermata l'origine nella volontà di Dio, ma ne è anche stabilita la direzione: lo stato diviene un elemento ineliminabile sulla strada del Regno di Dio. Questa duplicità di esistenza del Regno come chiesa e come stato con la sua derivazione pone anche il fondamento dell'autonomia: nel momento in cui si afferma che chiesa e stato hanno origine da Dio, la loro distinzione e la loro indipendenza non rappresentano più una semplice affermazione umana, una considerazione che nasce dal basso, ma divengono anch'esse volontà di Dio. Il mescolare i due poteri va contro la volontà di Dio. Nella sua *Cristologia* Bonhoeffer afferma: «Lo stato ha effettivamente origine dalla e con la croce (così come la chiesa), in quanto questa croce distrugge e compie e afferma l'ordine che gli è proprio».¹⁰ Da qui all'affermazione che, se Cristo è presente come chiesa, è anche presente come stato (già in *Sanctorum communio* la chiesa era il *Christus praesens*), il passo è breve. Sempre nella *Cristologia* Bonhoeffer dice che «Quando [Gesù] fu crocifisso, il Regno si scisse in un regno alla destra e in uno alla sinistra di Dio. Ora la sua forma può essere riconosciuta soltanto nelle due realtà della chiesa e dello stato».¹¹ E nel corso sull'es-

⁷ VR, 33.

⁸ VR, 33.

⁹ VR, 36.

¹⁰ Chr, 42; Cr, 46.

¹¹ Chr, 43; Cr, 46.

senza della chiesa afferma: «Nel nuovo mondo» – cioè in quello inaugurato da Cristo – «oltre che mediante la chiesa Dio agisce anche mediante lo stato. [...] Lo stato non è qualcosa accanto alla signoria di Dio».¹²

In linea con Lutero lo stato è il Regno in cui Dio agisce con la mano sinistra. Qui va naturalmente tenuta aperta la distinzione fra il Regno di Dio che Cristo inaugura sulla croce e nella risurrezione, a cui Bonhoeffer si riferisce, e il Regno di Dio come dimensione escatologica e finale della storia. Lo stato e la chiesa non sono l'assoluto, non coincidono con «il» Regno di Dio, ma sono posti da Dio con la creazione del mondo e con la risurrezione di Cristo nella linea del Regno come doni della sua infinita bontà.

«La storia avverte la presenza della promessa solo nella degenerazione»:¹³ ciò significa che nella storia immersa nel male è posta la promessa ma non il compimento. Lo stato è un elemento nella direzione della promessa – e lo è assieme alla chiesa la quale rappresenta il centro misterioso della storia – e non ha quindi nessun carattere eterno ed assoluto.

1.2 *I limiti*

Lo stato riceve dunque legittimazione da Dio e quindi non è assoluto: si devono allora riconoscere allo stato dei limiti per il suo agire. Per comodità di esposizione si può tentare di porre una distinzione fra i limiti di carattere teologico e quelli di carattere più strettamente storico, anche se questi ultimi rimangono comunque comprensibili solo alla luce della visione teologica di Bonhoeffer.

a) Dio come limite

Lo stato va pensato in relazione alla chiesa e a Dio. Esso, come abbiamo visto, è l'ordine, mentre la chiesa è il miracolo. Ora lo stato viene limitato criticamente dalla chiesa, la quale gli indica le sue funzioni che rientrano nell'esercizio del potere. Questo tuttavia non significa che la chiesa toglie autonomia allo stato: nel corso sulla chiesa del 1932 Bonhoeffer sostiene che «la chiesa non cercherà mai di condizionare lo stato»;¹⁴ la sua

¹² GS V, 274; EC, 95.

¹³ Chr, 41; Cr, 44.

¹⁴ GS V, 274; EC, 96.

critica proviene infatti solo dall'ascolto del Vangelo. La critica diviene necessaria quando viene messa in pericolo la Parola. Quindi nella separazione dei compiti spetta alla chiesa essere critica e profetica nei confronti dello stato, e spetta allo stato essere ammonimento critico nei confronti della chiesa, «ricordandole che Dio non le ha dato la spada del potere giudiziario».¹⁵ Questo non si risolve nel rapporto fra due strutture, ma ha ripercussioni sul comportamento del singolo. È proprio nel corso del 1932 che Bonhoeffer continua: «L'obbedienza allo stato trova il suo limite là dove esso mette in pericolo la Parola».¹⁶ Qui bisogna fare attenzione, per non cadere nella semplicistica affermazione del primato dell'individuo, con i suoi bisogni, sullo stato: il criterio per l'ubbidienza o la disubbidienza allo stato non sta, per Bonhoeffer, nella libertà della coscienza di decidere se un comportamento è buono o cattivo, ma nella maggiore obbedienza dovuta alla Parola. Queste affermazioni acquistano uno spessore ancora maggiore se si pensa al periodo al quale andava incontro il giovane teologo: qui erano gettate le basi di quel rifiuto del servizio militare al soldo di un regime che avrebbe rappresentato la negazione della Rivelazione. Porre sotto riserva l'ubbidienza allo stato non significa però che esso venga delegittimato agli occhi del cristiano: esso, in quanto voluto da Dio, se pur limitato, esige obbedienza finché non si trova in contrasto con la Parola.

A questo punto, se la chiesa rappresenta il limite dello stato, esso non è allora né cristiano né ateo, ma deve solo svolgere la sua missione responsabilmente verso Dio. Per Bonhoeffer non è quindi legittima la confusione fra i due poteri. Il limite posto dalla chiesa allo stato – che peraltro abbiamo visto essere reciproco – conduce a conseguenze relativamente nuove nel pur sempre frastagliato mondo protestante: Bonhoeffer, portando fino alle estreme conseguenze il suo pensiero teologico, affermava il limite che la chiesa – definita «centro misterioso dello stato»,¹⁷ stabilendo così una certa predominanza sullo stato – impone allo stato; ciò significa non solo che «ambedue devono restare consapevoli di questa reciproca limitazione»,¹⁸ ma anche che la chiesa si

¹⁵ GS V, 274; EC, 96.

¹⁶ GS V, 274; EC, 96.

¹⁷ Chr, 43; Cr, 46.

¹⁸ VR, 39.

riserva il diritto relativo di resistenza, qualora lo stato vada oltre le sue competenze. Questo è un elemento nuovo nel mondo luterano, che complessivamente aveva sempre accettato la separazione con un atteggiamento di non-intervento nei confronti dello stato. Ma Bonhoeffer non si ferma al diritto relativo di resistenza della chiesa; egli, nel *Corso sulla teologia del XX secolo* e in quello sulla *Cristologia*, che si svolsero dopo l'avvento al potere di Hitler, introduce come discriminante nella definizione dei limiti il concetto di eresia. Esso diventa centrale soprattutto nella *Cristologia*, dove viene applicato prima di tutto alle varie concezioni cristologiche che Bonhoeffer riconosce al suo tempo;¹⁹ egli rileva come «il concetto dell'eresia oggi è andato perduto, perché non c'è più alcuna autorità dottrinale. Questa è un'enorme decadenza. Gli attuali concili ecumenici sono tutt'altro che concili, poiché la parola "eresia" è cancellata dal loro vocabolario».²⁰ Vedremo più avanti come da un lato il concetto di eresia sia fondamentale nella riflessione ecumenica sulla pace, e dall'altro come la sua valenza politica sia dirompente. Formulare, attraverso un concilio ecumenico come auspica Bonhoeffer, giudizi di eresia significa per il teologo intervenire concretamente nella storia per sottoporla al giudizio di Dio.²¹ L'eresia non è quindi per Bonhoeffer un'idea neutra, ristretta a riflessioni astratte, ma ha ripercussioni che vanno al di là del florilegio teologico. Nella situazione tedesca dopo il 1933 parlare di eresia e contrapporre sul piano dottrinale le scelte della Chiesa Confessante a quelle dei Cristiani Tedeschi (*Deutsche Christen*) avrà risvolti concreti drammatici.

Se dunque il primo limite dello stato è riconosciuto nella critica e nel diritto di resistenza della chiesa, a quale limite sono sot-

¹⁹ Proprio all'interno della sua *Cristologia*, che nasce nell'ambito di un corso universitario, Bonhoeffer ritorna ad analizzare alcune eresie del mondo antico (docetista, ebionita, monofisita e nestoriana, subordinazionista e modalista) tentando di individuarne gli eredi nella teologia del suo tempo. È questo il sintomo di una grande attenzione a un tema che troppo spesso appariva liquidato a causa di un'incapacità diffusa di comprendere l'attualità e la profondità delle questioni o di un rifiuto di rimettersi in discussione. Bonhoeffer riteneva invece giustamente che le eresie vanno sempre al cuore dei problemi, e per questo esse rimangono perennemente oggetto della sua attenzione.

²⁰ *Chr.*, 52; *Cr.*, 57.

²¹ Non va sottovalutata, comunque, l'ambiguità che un'estensione di questi elementi comporta. Se è vero che per Bonhoeffer il concetto di eresia è ancorato da un lato nella cristologia e dall'altro nel vincolo di un concilio ecumenico – e ciò rappresenta una garanzia di fronte a manipolazioni arbitrarie –, non si possono però ignorare i pericoli che derivano dall'introduzione del concetto di eresia in questioni di carattere politico.

toposte queste due forme del Regno iniziato in Cristo? La croce e il miracolo della risurrezione, ci ricorda Bonhoeffer nella recensione all'*Etica politica* di Gogarten, rappresentano la crisi degli ordinamenti del mondo. Quindi il secondo limite a cui è sottoposto lo stato è Cristo: «Dio ha affermato in Cristo gli ordinamenti, si è sottoposto ad essi, ma contemporaneamente li ha relativizzati e infranti».²²

Se il limite relativo, storico, dello stato è rappresentato dalla chiesa, quello assoluto è invece riconducibile a Dio, alla sua Parola. La chiesa non può con un «radicalismo esaltato» fare a meno dello stato, né assolutizzare l'ordine.

In sintesi ciò che caratterizza il limite posto allo stato dalla chiesa e da Dio è la tensione che va lasciata sempre aperta: «in nessun caso la chiesa ha la funzione di appoggiare lo stato. La tensione fra stato e chiesa è essenziale alla loro natura».²³ Il procedimento di Bonhoeffer è qui veramente quello dialettico della teologia della crisi.

b) Il diritto storico della rivoluzione

Esiste anche un limite storico e per certi aspetti giuridico per lo stato? Per Bonhoeffer sì.

Nel suo *Excursus sul problema della rivoluzione*²⁴ egli si sofferma a considerare quale sia il diritto del rivoluzionario di fronte allo stato qualora lo stesso non rispetti il suo compito di fronte a Dio. La rivoluzione²⁵ appare innanzitutto a Bonhoeffer come portatrice di colpa, perché essa nega ciò che per principio già esiste. In tal modo è preoccupato di salvare da facili strumentalizzazioni il concetto di rivoluzione. Ma nella sua esposizione ricorda come lo stato mantiene questo diritto perché gli è stato dato come indicazione da Dio, che è il solo che può creare l'ordine e la rivoluzione. Così si apre l'*excursus*. Il teologo ricorda come Lutero e il cattolicesimo respingano il concetto di rivoluzione in quanto tale; ma si richiama anche a Tommaso che identifica in certi casi nel tiranno il vero rivoluzionario e nella rivoluzione l'opera dello stato. L'illuminismo rinnova il diritto all'uccisione del tiranno e nel-

²² Recensione all'*Etica Politica* di F. Gogarten in *GS V*, 329; *Scritti*, 284.

²³ *GS V*, 330; *Scritti*, 284.

²⁴ *GS V*, 328; *Scritti*, 283.

²⁵ Per approfondire il rapporto fra teologia e rivoluzione può essere utile un contributo specifico: AA.VV., *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, München 1969; tr. it., *Dibattito sulla teologia della rivoluzione*, Brescia 1970.

la teologia successiva, che Bonhoeffer ricorda, pur non giustificando la collaborazione del cristiano alla rivoluzione, si indica il dovere della sottomissione all'ordine che ne segue. È la teoria dell'«ordine conseguente» la quale afferma che l'ordine deve essere accettato, anche quando proviene da una rivoluzione, qualora sia garanzia di giustizia e stabilità all'interno di uno stato. La soluzione, però, se lasciata in questa ambivalenza fra il rifiuto dell'aperta ostilità e la non partecipazione, appare a Bonhoeffer come troppo ambigua, e in definitiva produce un atteggiamento indifferente e quindi influente sui processi storici. Egli afferma che esiste un «diritto relativo del nuovo che si contrappone rivoluzionariamente a ciò che esiste»²⁶ e lo riconosce per cominciare in Gesù, quando afferma la sua «giustizia maggiore» contro i farisei. Ciò significa che la «giustizia maggiore» di Dio è la discriminante per comprendere e dare senso al diritto relativo del nuovo come a quello dello stato. Sono facilmente comprensibili le conseguenze politiche di queste affermazioni: la rivoluzione non è un atto che riceve, per contrasto, legittimità dal tiranno e dal suo operato, né dalla costituzione di un ordine migliore nel futuro, ma dal fine a cui deve tendere che deve essere la giustizia di Dio. Tutto ciò non diventa solo un limite sempre in agguato nello stato che non si confronti con la giustizia di Dio (ci avviciniamo a Tommaso: lo stato che non rispetta e ricerca la giustizia maggiore è già in sé delegittimato e si legittima invece la «doverosa disubbidienza» che tenda a ristabilirla), ma è apertamente in contrasto con un conservatorismo cristiano basato sull'esistente. «Dio è soltanto in quella Rivelazione che egli vuole» e «la parola verticale di Dio è giudizio»;²⁷ quindi la sua immanenza non deriva dall'essere dato una volta per tutte, ma dal venire. Trascendenza e immanenza di Dio si incontrano nel suo essere il sempre veniente in modo nuovo, nascosto nell'incognito, e non nell'essere alle nostre spalle: «io non lo trovo dove immagino, ma dove egli vuole essere».²⁸

Se dunque il diritto dell'esistente, e quindi anche dello stato, sta nell'ordine di Dio, il diritto del nuovo sta nel fatto che «Dio non è soltanto colui che è venuto, ma colui che continua sempre a venire. Può essere totalmente ed effettivamente il primo solo se è anche l'ultimo».²⁹

²⁶ GS V, 328; *Scritti*, 283.

²⁷ GS V, 303; *Scritti*, 259.

²⁸ GS V, 304; *Scritti*, 260.

²⁹ GS V, 218; *Scritti*, 223.

Fossilizzarsi sulla conservazione dell'esistente negando a Dio la possibilità di intervenire significa porre dei limiti a Dio, e quindi è incredulità e falsa umiltà. «Questa umiltà» che deriva dalla nostra convinzione che la storia ha una sua logica che non cambierà mai «non è altro che la superbia mal celata di colui che vuol sapere da sé che cosa è il Regno di Dio».³⁰

Tali osservazioni sul diritto relativo della rivoluzione sono profondamente innovative nel luteranesimo tedesco e superano anche le posizioni di Lutero il quale sostiene il diritto di opporsi attivamente all'autorità ingiusta solo in modo non violento, con un aperto richiamo o col biasimo, oppure con la resistenza passiva o la fuga; in caso contrario è preferibile subire l'ingiustizia per amore di Dio.³¹

Bonhoeffer osa spingersi molto più in là. In una predica del giugno 1932 esprime la necessità di protestare duramente e coscientemente su questa terra, con le parole e con le azioni, proprio in nome del Dio di Gesù Cristo:

«È mai possibile infatti che il cristianesimo, iniziato in modo così rivoluzionario, ora sia per sempre conservatore? Che ogni nuovo movimento debba aprirsi la strada senza la chiesa, che la chiesa intuisca sempre con un minimo di venti anni di ritardo ciò che è effettivamente accaduto?».³²

1.3 *Le funzioni*

A questo punto, introdotto il discorso su origine e confini dello stato, vediamo quali funzioni Bonhoeffer vi attribuisce.

Nel suo corso sulle recenti pubblicazioni di teologia, egli si sofferma ad analizzare lo scritto di Gogarten sull'etica politica.³³ «Che cosa significa essere buono?»: questa è la domanda centrale del testo, secondo Bonhoeffer che riporta inizialmente la posizione di Gogarten, il quale vede la situazione politica a lui contemporanea caratterizzata dalla catastrofe prodotta dal desiderio di autonomia morale dell'uomo che si trova ora nel caos e nella distruzione, dominato dal male. L'unica potenza in grado, per Gogarten, di tenere a freno, in un ordine relativo, queste potenze

³⁰ VR, 33.

³¹ Cf. ISELOH, *Compendio di storia e teologia della Riforma*, 92-97.

³² *Predica del 12 giugno 1932*, in GS IV, 71; *Scritti*, 153.

³³ F. GOGARTEN, *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*, Jena 1932.

del male, è lo stato. Poiché il mondo è malvagio, lo stato è necessario. L'autorità dello stato è dunque quella che maneggia la spada per proteggere gli ordini di Dio dal totale decadimento. Il potere come forza (*Gewalt*) deriva quindi dal diritto-dovere che ha lo stato di proteggere coloro che sono sotto la sua tutela. L'agire buono si identifica allora come agire vivendo responsabilmente nell'ordine dello stato. Solo nella *polis*, che ha pertanto la funzione di mantenere l'uomo nell'orizzonte dell'essere dipendente, il bene acquista la possibilità di essere realizzato. Da tutto ciò, secondo Bonhoeffer, deriva la convinzione di Gogarten che l'autentico fenomeno etico si identifichi con la scoperta del male. L'uomo si salva da quei turbamenti che lo rendono insicuro soltanto rimanendo nella *polis*: essa, per Gogarten, salva dall'abisso. Quale libertà garantisce lo stato come custode dell'esistenza dell'uomo? La *polis* assicura solo la libertà nella soggezione e la chiesa in questo rapporto assume la funzione di mantenere viva la coscienza del male, dimostrando così la necessità dello stato e chiamando all'obbedienza nei suoi confronti.

L'etica di Gogarten nasce in definitiva dal rifiuto dell'etica individualista che riconduce nell'uomo la ragione ultima dell'azione, rifiutando ogni dipendenza da Dio; Gogarten «è convinto che il richiamo dello stato all'autorità sia di aiuto all'uomo per riconoscere l'autorità trascendente».³⁴

La posizione di Gogarten, che Bonhoeffer in parte condivide, risulta comprensibile nella situazione di crisi del diritto che caratterizzava quegli anni. Anche per Bonhoeffer il compito dello stato è quello di tenere a freno il male. Per lui, lo ricordiamo, lo stato è la mano sinistra di Dio e riceve da Dio il compito di arginare la disgregazione operata dal male nel mondo segnato dal peccato. L'ordine che deve mantenere lo stato è quello della conservazione della vita e in tal modo è legittimo l'uso dell'autorità per conservarla. Il suo ruolo quindi «non è di creare nuova vita, ma di conservare la vita data».³⁵ In tal modo lo stato è un freno al potere della morte e acquisisce pertanto un significato diverso

³⁴ PENZO, *Gogarten*, 229.

³⁵ VR, 36. Si pensi alle ripercussioni sulla bioetica, che derivano da questa affermazione. Come avremo modo di vedere più avanti questo concetto verrà sviluppato da Bonhoeffer negli anni della guerra quando l'introduzione dell'eutanasia, la prospettata soluzione finale per la questione ebraica, la cinica politica di guerra del regime appariranno assolutamente inconciliabili con la difesa del diritto alla vita.

dalla chiesa, che invece è testimone del miracolo della risurrezione. Per Bonhoeffer, in accordo con Lutero e Gogarten, la conservazione della vita si esplica nella conservazione degli ordini esistenti, che egli individua qui nella comunità, nel matrimonio, nella famiglia, nel popolo.³⁶ Non crea quindi nemmeno comunità nuove, ma mantiene quelle già date. La funzione dell'autorità dello stato, dunque, non è da porre accanto a quella della signoria di Dio: essa è un'autorità derivata, volta a mantenere ciò che altrimenti sarebbe distrutto dal peccato. Oltre a ciò lo stato ha anche una funzione critica verso la chiesa, che fa da contrappunto a quella della chiesa nei suoi confronti, per ricordarle che essa non ha il potere giudiziario. Da qui si deriva come l'ordine giuridico venga considerato da Bonhoeffer, all'interno dello stato, elemento qualitativamente fondamentale per impedire la disgregazione a causa dei singoli. In questo senso il diritto dello stato appare fondato su un'etica che vede nel rapporto io-tu l'elemento qualificante: in tal modo lo stato annulla la potenza della solitudine attraverso il richiamo e la conservazione di un'etica comunitaria.

Una puntualizzazione sul problema del male. Secondo il nostro teologo lo stato viene frainteso da coloro che attraverso il discorso della montagna gli dichiarano ostilità: «Dove il comando di amore del discorso della montagna deve porre le basi per una dottrina dello stato, la potenza del male è ignorata».³⁷ Emerge qui una questione molto consistente su cui ci soffermeremo più avanti: la serietà del male. La storia, agli occhi dei due teologi, appare segnata dal male e lo stato, nella forma in cui noi lo conosciamo, risulta comprensibile, pur con tutti i limiti, in questa visione del male. Esso diviene un imperfetto baluardo contro l'imperversare nella storia delle potenze maligne.

Ma se fino a questo punto, almeno nelle linee di fondo, il pensiero di Bonhoeffer coincide con quello di Gogarten, ora il teologo di Berlino, nella sua recensione, critica in maniera decisa il collega. Secondo Bonhoeffer, Gogarten «trascura l'ambiguità dello stato».³⁸ Il nostro teologo tiene questa lezione sull'etica politica il 31 gennaio del 1933: il valore politico delle sue affermazioni è innegabile e dirompente. Egli afferma che Gogarten tratta

³⁶ VR, 37.

³⁷ GS V, 327; *Scritti*, 282.

³⁸ GS V, 328; *Scritti*, 282.

lo stato sempre come qualcosa che «c'è già», attribuendogli con ciò un diritto assoluto: questo diritto assoluto può essere forse in linea con Lutero, ma secondo Bonhoeffer non è neotestamentario, perché lo stato può fare anche il più gran male possibile e può essere perfino la «figura del maligno».³⁹ Ciò che qui è criticata è la confusione fra il piano ontologico e quello politico:⁴⁰ il pericolo è quello di scambiare la dimensione della sovranità di Dio con quella dell'autorità dello stato, confondendo l'essere dipendente che si realizza a livello autentico solo nel rapporto con la trascendenza di Dio, con l'essere dipendente da un potere statale. Bonhoeffer non accetta la derivazione dell'autorità dal basso, da considerazioni di carattere storico, ma rimane altresì preoccupato dei possibili pericoli che derivano dalla confusione fra il piano storico e quello di Dio.

Su chi viene esercitata, per il teologo berlinese, l'autorità dello stato? Innanzitutto sul popolo, che è chiamato a far parte del Regno, e di conseguenza a rapportarsi con lo stato e la chiesa che rappresentano gli elementi necessari per la sua edificazione. In secondo luogo, sui singoli. Qual è, di fronte a questa immagine di stato, l'esistenza politica del cristiano? Egli è in tensione con l'ordine basato sul potere dello stato. Il cristiano non nega l'autorità e il potere; «ma ogni ordinamento che è fondato sul potere (*Gewaltordnung*) deve essere messo dal singolo di fronte al comandamento dell'amore».⁴¹ Questa affermazione, data quasi per inciso, acquista un particolare rilievo: se, nella terza conferenza di Barcellona, l'amore non appariva capace di orientare in nessun modo la storia, qui esso diviene il criterio di discernimento critico sull'operato del potere: l'esistenza cristiana non si esaurisce nell'esecuzione del comando dello stato.

1.4 *Fra critica e giustificazione*

Per completare il quadro sulla problematica dello stato conviene fare ancora qualche considerazione.

In quegli anni la riflessione sul problema dello stato in relazione alla pace non era sconosciuta in Germania. L'attenzione si spostava però spesso dall'ambito ecclesiale a quello del diritto,

³⁹ GS V, 328: «Der Staat kann auch die Gestalt des Bösen annehmen»; *Scritti*, 282.

⁴⁰ Cf. PENZO, *Gogarten*, 227ss.

⁴¹ GS V, 329; *Scritti*, 283.

fondando così la questione della pace in una visione storica del diritto nazionale e internazionale più che in un'interpretazione teologica. A titolo esemplificativo può risultare utile ricordare le posizioni di Otto Dibelius, sovrintendente generale della chiesa Veteroprussiana, che pubblicò un quaderno dal titolo *Chiesa e Società delle Nazioni*.⁴² Nel suo lavoro egli sostiene che la chiesa evangelica deve collaborare con la Società delle Nazioni per allontanare il pericolo della guerra anche se negli statuti della Società delle Nazioni non compaiono affermazioni che ne chiariscano la posizione nei confronti del Regno di Dio. Bonhoeffer, naturalmente, non si accontenta di questa visione dello stato che, come la costituzione della Repubblica di Weimar, non fonda se stesso e la sua autorità in Dio, ma tutto ciò ci aiuta ad avvicinarci al clima degli anni Trenta.

In quegli stessi anni stava sorgendo un movimento culturale che tentava di dare fondamenti teologici e filosofici al nazional-socialismo, a costo anche di grandi falsificazioni.

Contemporaneamente al libro di Gogarten era uscito anche un volume di W. Stapel sulla teologia del nazionalismo,⁴³ contro il quale prende posizione Bonhoeffer. Stapel, partendo invero da una presentazione discutibile di Lutero, tenta di fondare uno stato cristiano: di contro, il nostro teologo, nega l'esistenza di uno stato e di un'etica cristiani, poiché esistono solo cristiani «nello» stato. Ma Stapel non si ferma a questo punto. Egli tenta di dare una fondazione metafisica allo stato, considerando l'esistenza di un'analogia fra la sovranità di Dio e il potere statale, fra Dio e capo. Le forme in cui si manifesta questa metafisica dello stato sarebbero tre: la legge del dominio, il rapporto amico-nemico, il concetto di *nomos* del popolo. Questo *nomos*, che è la caratteristica peculiare dell'etica di Stapel, avrebbe origine biologica e per ogni popolo ci sarebbe in tal modo un *nomos* particolare, una legge assolutamente personale. Di conseguenza, per Stapel, Dio si integra nei popoli, nel loro *nomos* e nei loro Dei: il *nomos* dei tedeschi è quindi diverso da quello degli altri popoli ed è la legge fondamentale, di derivazione divina, dello stato. Il Reich è il *nomos* dei tedeschi e il progetto di Dio su quel popolo. In questa

⁴² O. DIBELIUS, *Kirche und Völkerbund*, Berlin 1926.

⁴³ W. STAPEL, *Der christliche Staatsmann. Eine theologie des Nationalismus*, Hamburg 1932.

direzione la «vocazione imperiale» del popolo tedesco è stabilita. La massima etica non riguarda più allora il bene o il male, ma diviene il «fare ciò che dà gloria», dove gloria e onore si costituiscono come criteri fondamentali dell'etica.

La critica di Bonhoeffer è molto dura: egli non poteva accettare la distorsione teologica che piegava Dio a servizio dello stato facendolo diventare la legittimazione della sovranità statale; e sostiene che il *nomos* di Dio rimane perennemente critico e non avalla i *nomoi* di origine naturale. Per lui rimane poi inaccettabile il fatto che Stapel, conferendo autonomia ad ogni esistenza biologica, rinnova l'idea di ordini di creazione intatti e per se stessi molto buoni. Qui, secondo Bonhoeffer, si nasconde di nuovo il pericolo di non comprendere fino in fondo l'ambiguità dello stato e il suo carico di male. Ma la dottrina dei *nomoi* corre un rischio più grave: essa toglie valore da una parte all'Antico Testamento, che viene ridotto a *nomos* ebreo e quindi relativizzato storicamente, e dall'altra al discorso della montagna che perde anche il suo valore paradigmatico rimanendo valido solo per i discepoli. Qui c'è una delle linee portanti dei *Deutsche Christen*,⁴⁴ la quale concorrerà alla più chiara definizione dell'ideologia nazista.

Contro la svalutazione dell'Antico Testamento, condotta fino al punto da eliminarlo dalla Bibbia, in linea con la «soluzione finale» per la questione ebraica, Bonhoeffer ne recupera totalmente il valore, affermando che l'Antico Testamento «non sta in nessun caso sullo stesso piano dei *nomoi* dei popoli, ma li giudica tutti. Tutti devono orientarsi sul suo modello».⁴⁵ Con ciò è de-

⁴⁴ È opportuno aprire qui una parentesi di carattere storico. Con il termine *Deutsche Christen* (Cristiani Tedeschi) si indica un movimento sorto nella Turingia nel 1927 che, con la crescita del Partito Nazionalsocialista e con la definitiva presa del potere nel 1933, venne a ricoprire un ruolo di primo piano nel mondo protestante, prefiggendosi dapprima di superare la frammentazione delle chiese evangeliche, per poi puntare a divenire espressamente Chiesa del Reich. Nel settembre del 1933 venivano gettate le basi teologiche del movimento, che, come approfondiremo in seguito, proponeva l'introduzione del paragrafo degli ariani anche nella chiesa, l'accettazione nella chiesa del principio del Führer, l'eliminazione dell'Antico Testamento (al fine di procedere a una degiudaizzazione della chiesa), la ricostruzione degli ordini di creazione contro il «marxismo disgregatore»: in sostanza si procedeva a un radicale mutamento del concetto stesso di rivelazione, attraverso la modificazione delle strutture fondamentali e irrinunciabili della fede cristiana. Il movimento, che scomparve ufficialmente prima dell'inizio della seconda guerra mondiale (fondendosi con il più radicale *Kirchenbewegung* della Turingia), contribuì decisamente alla costituzione di una chiesa centralizzata del Reich (la *Deutsche Evangelische Kirche - DEK*), che ne ereditò l'ispirazione e il collegamento con il governo nazista. Tali movimenti vennero sciolti nel 1945 dai governi alleati.

⁴⁵ GS V, 334; *Scritti*, 289.

finitivamente rifiutato ogni *neopaganesimo*⁴⁶ che recuperi sotto la cattedrale cristiana miti e ideologie nazionali per giustificare un potere totalitario. In sostanza viene criticata ogni pretesa della teologia di giustificare lo stato esistente: la scienza teologica va sempre intesa come ciò che mette radicalmente in discussione lo *status quo*.

1.5 *Sopra tutto la parola critica di Dio*

Da questo breve e parziale excursus sulla visione dello stato emerge come l'approccio di Bonhoeffer al problema sia aperto e dialettico. Il teologo tedesco può certamente dare l'idea di trattare l'ordine dello stato in maniera assolutamente conservatrice, e questo è corretto se per conservazione si intende la volontà di mantenere la funzione dell'autorità statale. Ma l'elemento innovativo sta nel fatto che l'affermazione della laicità e dell'indipendenza dello stato dalla chiesa non diventano una giustificazione del dualismo,⁴⁷ e la separazione fra lo stato e la chiesa non conduce all'introduzione nella storia di due «anime». La dialettica fra il miracolo e l'ordine rimane aperta proprio a causa della riserva critica reciproca e di quella esercitata da Dio: è la dialettica fra queste realtà che introduce nella storia il rifiuto di ogni proditoria assolutizzazione.

Chi pensi di trovare in Bonhoeffer una giustificazione dell'esistente rimane deluso, poiché ogni realtà rimane sottoposta a Dio: la teologia della crisi in lui diventa veramente teologia del giudizio di Dio. Ogni realtà rimane segnata dalla colpa e va quindi relativizzata; ma la singolarità di Bonhoeffer sta nel fatto che la relativizzazione non coincide con la delegittimazione o con la distruzione delle strutture, ma con l'assunzione responsabile dei loro compiti pur nella coscienza dei loro limiti. E il processo dialettico coinvolge anche la fede: essa è politica e apolitica insieme; essa rimane aperta verso il continuo intervenire di Dio, e perciò non è mai un programma politico, ma è politicamente rilevante e costringe alla decisione attuale sotto l'insegna della re-

⁴⁶ In relazione al problema del «neopaganesimo nazista» si veda per esempio M. BENDISCIOLI, *Germania religiosa nel terzo Reich*, seconda edizione riveduta e aumentata, Brescia 1977, 288ss.

⁴⁷ Cf. E. FEIL, *Dalla teologia politica alla teologia della rivoluzione*, in *Dibattito sulla teologia della rivoluzione*, 137.

sponsabilità verso il mondo. Dopo l'incarnazione non esiste più nessun luogo della presenza di Dio che non sia Gesù Cristo.

2. Gli ordini fra creazione e conservazione

Nella trattazione sullo stato è emersa una particolarità sulla quale risulta utile soffermarsi con qualche breve considerazione: quella degli ordini di creazione (*Schöpfungsordnungen*).

Relativamente allo studio del rapporto fra la teologia e la pace tale questione non è irrilevante, perché tocca il problema del senso dell'esistente e della direzione della storia: se la pace da una parte risulta comprensibile nella linea del Regno, dall'altra appare inevitabile confrontarsi con il problema della legittimità di ciò che esiste, se così si può dire, di fronte a Dio. La storia, che si svolge nel tempo, si snoda fra l'origine e la fine, e la stessa tensione che rimane fra la creazione e il presente permane anche fra il presente e la fine.⁴⁸ Parlare della creazione non è dunque fuori luogo: significa porre quelle basi teologiche attraverso le quali le realtà esistenti possono essere giudicate.

Abbiamo visto in particolare come lo stato, pur con i suoi limiti e con la sua relatività, venga considerato da Bonhoeffer un elemento ineliminabile nella storia umana, ma questa considerazione non è stata ancora fondata. Il problema che si pone è quello di vedere con maggiore precisione cosa significhi il termine «ordine» in relazione alla creazione, per coglierne così alcuni elementi caratteristici: trattare lo stato come una delle realtà che hanno a che fare con gli ordini originari è infatti carico di conseguenze, poiché la legittimità viene fondata in Dio e non in una qualsiasi concezione della sovranità statale. In qualche modo, considerando una realtà nella prospettiva degli ordini di creazione, ne viene sottolineata la perennità nella storia.

Bonhoeffer dedica alla discussione sugli ordini di creazione una parte dei corsi universitari, dai quali emergono due chiavi di

⁴⁸ D. BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall*, pubblicato assieme a *Versuchung*, München 1968, 1978. L'edizione più recente è: D. BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall*, DBW 3, hrsg. von M. Rüter und I. Tödt, München 1989; tr. it. di M.C. LAURENZI, *Creazione e Caduta*, Brescia 1992. Scrive il teologo: «Solo la chiesa, nella consapevolezza della fine, sa anche che fra il principio e l'adesso c'è la stessa frattura che si interpone fra l'adesso e la fine, sa che il rapporto fra il principio e l'adesso è lo stesso che fra la vita e la morte, fra le cose nuove e le cose antiche», DBW 3, 22; CC, 20.

lettura. La prima affronta da un punto di vista strettamente teologico la questione delle origini degli ordini, e possiamo riconoscerla soprattutto nello scritto *Creazione e caduta*, che egli pubblicò su richiesta di alcuni studenti alla fine del corso del semestre invernale 1932-33; l'altra è maggiormente legata all'etica, alla ricerca della sua fondazione e in questo si rivela profondamente connessa con la prima. Ciò detto, va rilevato che non ci troviamo di fronte a una visione originale del docente berlinese: l'argomento caratterizzava il dibattito teologico di quegli anni. Semmai l'originalità di Bonhoeffer sta nel fatto che, nello stile dialettico che lo contraddistingue, pone anche la riflessione sugli ordini di creazione al vaglio dell'esigente Parola di Dio.

Fra gli studiosi che rivolsero l'attenzione al problema con l'intenzione di coglierne elementi qualificanti per l'interpretazione della storia contemporanea, troviamo alcuni dei personaggi più significativi nell'ambiente culturale del dopoguerra.⁴⁹ Per la verità la questione centrale stava diventando sempre più decisamente quella della legittimazione o meno dello stato esistente. In questa luce il rivolgersi alla creazione assumeva due significati: da una parte lasciava trasparire il bisogno di sicurezze in un mondo che la prima guerra mondiale e il tragico periodo che ne era seguito avevano gettato in una situazione di totale incertezza: morto il mito del felice progresso illimitato, ci si ripiegava ora su se stessi per ritrovare le radici della realtà.⁵⁰ Dall'altra il nazionalsocialismo, ormai lanciato verso la conquista del potere, dimostrava di aver bisogno di un sostegno sia filosofico che teologico. In questo contesto è sufficiente ricordare, accanto a Stapel, che nel 1933 pubblicò un'opera dal titolo *Die Kirche Christi und der Staat Hitlers*, anche le posizioni meno radicali di W. Stählin, il quale tuttavia, in una conferenza tenuta a Berlino nell'aprile del 1932, sostiene fra le sue tesi la possibilità di fondare il conflitto fra i

⁴⁹ Ricordiamo fra gli altri Barth, Gogarten, Hirsch, Althaus, Stapel e Stählin.

⁵⁰ Cf. Postfazione di M. Rüter e I. Tödt a *Creazione e caduta*: «All'inizio degli anni '30 l'economia mondiale era in crisi. Le democrazie negli stati di diritto non sembravano in grado di far fronte ai fermenti in campo politico-sociale. Per la Germania inoltre la forma democratica dello stato era una conseguenza della guerra mondiale, il cui esito fu vissuto a lungo come un'onta. In questi tempi di sradicamento e di insicurezza chi non voleva lasciarsi trascinare dalla corrente cercava un saldo orientamento di fondo per la propria vita. La chiesa evangelica tedesca venne incontro a questa ricerca soprattutto richiamandosi alla creazione di Dio e ai suoi intangibili ordinamenti» (*DBW* 3, 138; *CC*, 128).

popoli sugli ordini di creazione, come necessità e, più gravemente, come compito al quale i popoli non possono sottrarsi.⁵¹ Il problema era davvero serio, e appariva ad alcuni, fra i quali lo stesso Bonhoeffer, carico di pericoli: cominciava a delinarsi sempre più chiaramente il dovere di esprimere in modo più preciso le proprie posizioni. Così, in questo clima, nel periodo che portò Hitler al potere, Bonhoeffer comincia il suo corso universitario dedicato a una originalissima interpretazione dei primi capitoli della Genesi; è al suo interno che troviamo alcuni elementi significativi sul problema degli ordini di creazione.

2.1 *La creazione conservata*

Con l'espressione «ordini di creazione» si indicava allora una realtà che avrebbe trovato il suo fondamento nell'essere stata voluta, creata, legittimata da Dio nella creazione. Ma su questi termini Bonhoeffer si sente in dovere di intervenire per scongiurare il pericolo di gravi fraintendimenti.

Dio crea nella Parola. Questo vuol dire che se non c'è la Parola il mondo cade nell'abisso, perché il collegamento fra Dio e il mondo, fra Dio e la sua opera, rileva Bonhoeffer, rimane la Parola. Se Dio, dunque, crea nella Parola, «ciò significa che la creazione è comando, ordine di Dio, e che questo comando è libero».⁵² Dio non crea secondo la legge della causa e dell'effetto, ma in lui imperativo e indicativo coincidono. L'opera allora, proprio perché è comando di Dio, creata liberamente da lui, ne rimane staccata, e quindi Dio non si risolve nella propria opera. In relazione alla creazione dell'uomo Bonhoeffer commenta:

«L'opera non è simile al creatore, non ne è l'immagine fedele, ma è la forma del suo comando, e il fatto decisivo è che nello stesso istante in cui il creatore l'ha creata, essa ne è già distaccata, estranea, non più coincidente con lui».⁵³

Ma cosa accade all'ordine creato da Dio una volta che se ne è

⁵¹ Conferenza del Centro Ecumenico Giovanile del 29-30 aprile 1932. Nel resoconto che Bonhoeffer stese per la rivista *Die Eiche* (GS I, 121ss) egli prende apertamente posizione contro quanto sostenuto da Stählin in merito agli ordini di creazione (GS I, 128ss).

⁵² DBW 3, 38; CC, 34.

⁵³ DBW 3, 56; CC, 52.

allontanato? Esso, liberamente creato, è anche «conservato» da Dio, poiché ai suoi occhi è «cosa buona».

Primo elemento, dunque, la «conservazione». Scrive Bonhoeffer: «Dio ama la sua opera e perciò vuole conservarla. Creazione e conservazione sono due lati dell'unico agire di Dio».⁵⁴ Il teologo di Berlino introduce a questo punto una distinzione interessante fra creazione continua e conservazione. Egli non accetta la visione della *creatio continua*, perché vi ravvisa due pericoli: il primo è rappresentato dalla privazione della libertà e dell'unicità dell'atto creativo di Dio; il secondo dall'ignorare la realtà del mondo decaduto. Il mondo, per il teologo, dopo essere stato strappato una volta per tutte dal nulla, viene da Dio conservato nel suo essere, e non è continuamente tratto fuori dal nulla. L'essere del mondo è conservato inoltre dal suo creatore e solo per lui: non è conservato per se stesso. In sintesi, quindi, la creazione è creazione conservata davanti a Dio.

Il secondo elemento che emerge è l'«essere buono». Questo essere buono della creazione non va confuso con l'esistenza buona o cattiva, con il bene e il male che si può tentare di definire a livello etico. È l'essere buono di fronte allo sguardo di Dio, che posa i suoi occhi sulla sua opera riconoscendone la bontà: con queste affermazioni, sostenendo dunque che «la creazione è l'opera buona di Dio»,⁵⁵ Bonhoeffer si allontana dalla posizione kantiana che afferma non essere concepibile nulla di incondizionatamente buono all'infuori di una volontà buona.⁵⁶

Se da una parte la conservazione appare quindi come ciò che salva la creazione dalla sua ricaduta nel nulla, nell'annientamento totale, il fatto che l'opera sia buona e conservata da Dio non significa però che essa realizzi il mondo migliore fra quelli possibili: essa rimane buona agli occhi di Dio, proprio perché è al cospetto di Dio. E non solo il mondo della creazione, ma anche quello della caduta, lontano e autonomo da Dio, non cessa di essere oggetto del suo amore. In definitiva questo essere lontano e distaccato e contemporaneamente al cospetto di Dio, evidenzia il carattere relativo del creato, la sua impossibilità di ergersi autonomamente come un assoluto, che abbia valore e verità in sé: ciò

⁵⁴ DBW 3, 42; CC, 38.

⁵⁵ DBW 3, 42; CC, 38.

⁵⁶ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi, Scritti morali*, Torino 1970, 49. Tale argomentazione di Bonhoeffer si trova in DBW 3, 42; CC, 38.

che è opera e ordine di Dio è comprensibile solo in riferimento a Dio e quindi è leggibile solo nella dimensione della grazia, rimanendo soggetto al giudizio e al comandamento. Ne deriva una conseguenza rilevante per la comprensione degli ordini di creazione: qualora noi tentiamo di identificare nella realtà del mondo, pur partendo dalla Bibbia, degli ordini creati da Dio, essi rimangono sottoposti ai due limiti che ne garantiscono contemporaneamente l'esistenza: l'essere sotto lo sguardo di Dio, e l'essere conservati da lui.

Con questo non si vuol dire che Dio sia immediatamente riconoscibile nella realtà creata così come essa si presenta ai nostri occhi, poiché noi non vediamo Dio nell'opera creata, ma crediamo in Lui al di là della creazione. Con la caduta la relazione della creazione con Dio è tolta al nostro sguardo. Ma ciò non significa, e questo è fondamentale, che la caduta abbia appiattito sulla storia il compito della conservazione; il mondo non appare meccanicisticamente come un orologio che una volta caricato va da sé. Nella conservazione il mondo sussiste solo finché Dio non ritira la sua parola sull'opera, e l'esistenza del mondo è comprensibile nella parola e nella volontà di Dio. Occorre fare ancora una distinzione: il mondo della creazione non è il mondo conservato dopo la caduta. Il peccato trascina il mondo in un abisso senza fondo ma Dio, dopo la caduta, «conferma il mondo del peccato e gli mostra i suoi limiti per mezzo dell'ordinamento, anche se nessuno degli ordinamenti in questione come tale ha più in sé un carattere di eternità, poiché esistono al solo fine di conservare la vita».⁵⁷ L'ordine di conservazione che tutti li riassume è dunque quello della conservazione della vita e attraverso di esso Dio mantiene gli ordinamenti in vista della risurrezione di Cristo, nuovo Adamo:

«tutti gli ordinamenti del nostro mondo caduto sono ordinamenti di Dio per la conservazione del mondo in prospettiva di Cristo, non ordinamenti della creazione ma della conservazione, non validi per se stessi, ma dotati di un orientamento e di un senso solo per mezzo di Cristo».⁵⁸

Tale impostazione sembra garantire maggiormente dall'illusorietà o dal pericolo di sopravvalutare l'esistente, che rimane sem-

⁵⁷ DBW 3, 129; CC, 116.

⁵⁸ DBW 3, 129; CC, 116.

pre sottomesso allo scacco della caduta. Dopo la caduta l'uomo rimane diviso fra bene e male, fra *tob* e *ra*; dietro la tentazione di rendere assoluti gli ordini sta il voler essere *sicut deus* dell'uomo, la sua pretesa di controllare Dio, il suo tentativo di aggredire la Parola armandosi di un principio. Dietro gli ordini di creazione appare, in definitiva, la crisi dell'ubbidienza alla Parola attraverso la volontà di porre delle condizioni ragionevoli, lasciando trasparire la contrapposizione fra l'idea di possibilità e il comandamento che ne è la negazione.

2.2 Il problema degli ordini di creazione in relazione all'etica

La disputa non aveva solo un valore esegetico: essa chiamava in causa le categorie fondamentali dell'etica.

Ora, se il problema dell'etica è la domanda sul «cosa fare?», si tratta di vedere, secondo Bonhoeffer, se la dottrina degli ordini di creazione abbia una sua legittimità almeno nella fondazione dell'etica. L'interrogativo attraversa i corsi sull'*Etica cristiana* e sulla *Teologia del XX secolo* tenuti fra l'estate del 1932 e la primavera del 1933.

La domanda etica sul cosa fare oggi, in questa precisa situazione storica, di fronte alla Parola di Dio in Gesù Cristo rimane sempre per l'uomo in tutta la sua obbligatorietà. Ciò significa che l'etica non è atemporale, ma «deve riguardare un avvenimento nel tempo, se è presa sul serio». ⁵⁹ La problematicità della vita, la percezione perfino dell'assoluta insopportabilità della situazione umana, non è aggirabile. Con questo potente richiamo a chiedersi cosa significa essere di fronte a Dio oggi, Bonhoeffer, in linea con Barth, si allontana anche da alcuni aspetti della dottrina luterana, secondo la quale ci sarebbe «una gerarchia di funzioni consacrate da ricavare da un cosiddetto ordine della creazione, e all'interno delle quali l'agire dell'uomo sarebbe santificato in modo particolare». ⁶⁰

Il problema del teologo berlinese era quello di non dare l'impressione che nella creazione fosse possibile ravvisare elementi o principi che legittimassero, attraverso un codice etico predeterminato, la possibilità di sottrarsi alla responsabilità nell'oggi di

⁵⁹ GS V, 281; *Scritti*, 238.

⁶⁰ GS V, 282; *Scritti*, 239.

fronte a Dio. Era una questione veramente di scottante attualità. In quello stesso periodo Paul Althaus, teologo che Bonhoeffer conosceva già dai tempi di *Sanctorum communio*, sosteneva che la conoscenza del comandamento di Dio è derivabile dalla creazione e dai suoi ordini. Egli, sulla base anche della convinzione che la coscienza non viene distrutta dal peccato originale ma rimane legata a Dio nell'esigenza dell'ubbidienza, riteneva possibile stabilire un *consensus gentium* nelle norme etiche fondamentali. Tale consenso sarebbe dunque fondato nella creazione, riconoscibile in ogni luogo e in ogni tempo, e fornirebbe l'inquadramento per la formulazione di un'etica sistematica.

Bonhoeffer, di fronte a queste affermazioni, non riconosce solo le ambiguità che abbiamo già incontrato a proposito del concetto di coscienza e di ordine di creazione, ma gli sembra che in tal modo Althaus riduca l'etica a legge, appiattendolo la tensione fra legge e comandamento, e non dia nessuna rilevanza all'evento della Rivelazione di Dio in Cristo.

Per il nostro teologo non è dunque la creazione la chiave di lettura per l'etica, ma la cristologia: «solo per mezzo della Rivelazione in Cristo possiamo credere alla creazione».⁶¹ La critica alla posizione di Althaus trova le sue radici nella teologia dialettica, per la quale non esiste nessuna categoria – creazione, coscienza o legge – che possa rappresentare un fondamento per l'etica. Solo la Rivelazione salva l'uomo dall'abisso: Dio non è riconducibile a nessun principio, ma indica sempre una frattura.

Bonhoeffer afferma così l'insostenibilità di un'etica fondata semplicemente sulla creazione e propone di parlare solo di ordini di conservazione (*Erhaltungsordnungen*); è proprio in relazione alla domanda sul cosa fare che egli si sofferma a descrivere con più precisione, rispetto al corso su creazione e caduta, il significato di questa espressione, la cui introduzione nel dibattito teologico del tempo può essere fatta risalire quasi certamente a lui.⁶²

Delineiamo di seguito brevemente i punti più significativi della sua esposizione sugli ordini di conservazione:

— Ogni ordine è per essenza mutabile e quindi non è eterno.

⁶¹ GS V, 291; *Scritti*, 247.

⁶² Più tardi Bonhoeffer abbandonò questa espressione, perché essa si prestava a essere fraintesa e assolutizzata.

Esso può essere distrutto – «anche il matrimonio monogamico» –⁶³ se non va più d'accordo e limita la Rivelazione, la quale coincide con la redenzione di Cristo. Il bene non sta nella natura creata ma «è solo in Cristo stesso».⁶⁴

— La conservazione si estende sia all'esistenza che al modo di esistere: entrambi sono segnati dalla caduta.

— «I contenuti della conservazione non sono identificabili» a priori.⁶⁵ Nella storia la realtà del mondo viene conservata in vista del Regno di Dio e della nuova creazione, e non per se stessa. Quindi le forme della conservazione trovano il loro significato nella limitazione del peccato e nell'orientamento a Cristo.

— In tale prospettiva neanche lo stato è di per sé buono: il suo valore viene determinato dalla disponibilità di fronte a Cristo e dunque con ciò viene criticata la visione hegeliana dello stato che risulta priva di questa disponibilità.

— Nemmeno la natura è lo specchio di Dio; anch'essa è segnata dalla caduta. Dio è sì presente al suo interno, ma è per noi riconoscibile solo attraverso la sua Parola: «la creazione resta muta se Cristo non parla».⁶⁶

— Infine, la legge del mondo rimane quella della morte, del peccato, dell'allontanamento da Dio. L'uomo con la sua pretesa di essere *sicut Deus* trascina la creazione nell'abisso della rovina, e anche dopo la giustificazione operata in Cristo, la morte continua ad essere la caratteristica della storia. La creazione, dunque, nel modo in cui noi la conosciamo, non è originaria ma è alterata e quindi i suoi ordini rimangono corrotti. La domanda sul cosa fare non può essere fondata che sulla volontà di Dio nella coscienza dell'immersione della storia nel male.

3. La problematicità degli «ordini»

Per concludere una considerazione di carattere critico. Nella trattazione sullo stato e sugli ordini pare complessivamente che restino aperti due problemi.

Il primo riguarda la determinazione degli ordini di creazione;

⁶³ GS V, 292; *Scritti*, 249.

⁶⁴ GS V, 292; *Scritti*, 249.

⁶⁵ GS V, 292; *Scritti*, 249.

⁶⁶ GS V, 293; *Scritti*, 250.

Bonhoeffer, in questo periodo ne indica alcuni: la chiesa, lo stato, il matrimonio, la famiglia, la comunità, il popolo, e infine la vita che viene presentata nel suo valore di sintesi rispetto agli altri. Ma essi rimangono, almeno in parte, indimostrati, quasi determinati a priori, perché sempre dall'alto. Possiamo legittimamente chiederci perché alcune realtà facciano parte degli ordini e altre no. Lo stesso Bonhoeffer, alla fine della sua vita, nel carcere di Tegel, scrive all'amico Bethge rilevando la problematicità di una rigida applicazione della dottrina dei quattro mandati.⁶⁷ Probabilmente la dottrina degli ordini di creazione viene da Bonhoeffer mutuata dal dibattito teologico del tempo, al punto che Barth lo fa rientrare fra i «teologi degli ordinamenti», anche se complessivamente non possiamo indicare una sua assunzione passiva di quei concetti: la correzione attraverso il concetto di conservazione rimane un contributo originalissimo sulla via del superamento delle ambiguità che erano sottese al concetto di ordine di creazione.

Il secondo problema aperto riguarda i singoli in rapporto agli ordini. Questi, siano di creazione o di conservazione, hanno una loro dignità e una loro legittimità di fronte a Dio, al di là dell'uomo che con loro si deve confrontare: qui troviamo ancora una delle caratteristiche della teologia tedesca degli anni Trenta, all'interno della quale il «soggetto collettivo» veniva accettato come un dato quasi scontato. Una certa ambiguità sta nel fatto che gli ordini non sembrano esistere come strutture vuote alle quali il singolo si riferisca, ma esistono proprio grazie e in funzione dei singoli; tuttavia non si dà nessun diritto per una loro conferma o destituzione dal basso. Questo pone in qualche modo un «terzo elemento», se così si può dire, accanto a Dio e all'uomo: il singolo deve far riferimento a Dio, ma contemporaneamente rimane sottomesso agli ordini; e gli ordini, che partecipano della caduta dell'uomo, rimangono sottomessi come il singolo al giudizio di Dio.

Che questa «triangolazione» rimanesse problematica è forse testimoniato dal destino di un pensatore con il quale, come abbiamo visto, Bonhoeffer si confrontò a fondo in questo periodo,

⁶⁷ «Il nostro mondo prussiano-“protestante” (non luterano!) è condizionato così fortemente dai quattro mandati che lo spazio in cui ha libero gioco la libertà è passato completamente in secondo piano», *WE*, 105; *RR*, 264.

F. Gogarten. Egli, superando le posizioni dei primi anni Trenta, tiene nel 1953 una predica nella quale afferma: «Davanti a Dio noi stiamo sempre come singoli... Davanti a Dio non si sta come organizzazioni o come popoli, ma sempre soltanto come singoli che devono assumersi la responsabilità di se stessi e solo di se stessi». ⁶⁸ Bonhoeffer rimarrà forse a metà strada: la decisione del singolo e il suo dovere personale di mettersi alla sequela di Cristo caratterizzeranno sempre maggiormente la sua vita da ora in poi; ma egli non si sentirà mai responsabile solo di se stesso e continuerà a pensare alla necessità nella storia di realtà che al di là del singolo ricevano una missione da Dio.

Nelle pagine che seguono, affrontando direttamente il problema della pace, risulterà più chiaro il peso delle considerazioni del nostro teologo.

⁶⁸ F. GOGARTEN, *Der Schatz in irdenen Gefässen. Predigten*, Stuttgart 1960, 116.

III

ECUMENISMO E IMPEGNO PER LA PACE

L'inizio dell'impegno ecumenico di Bonhoeffer coincide con il suo ritorno dall'America e a quell'ambiente rimarrà seriamente legato fino allo scoppio della seconda guerra mondiale; ma anche durante il conflitto, e perfino dopo il suo arresto, le persone che egli aveva conosciuto in quel periodo avranno un valore determinante per lo sviluppo della congiura e contribuiranno a creare punti di riferimento politici all'estero.

Appena rientrato dagli Stati Uniti, dunque, riceve e accetta, non senza qualche riserva iniziale, l'invito a partecipare con un gruppo di giovani della chiesa tedesca a una grande conferenza ecumenica a Cambridge nel settembre 1931, nella quale viene eletto segretario del movimento giovanile. Entra così in contatto con il *Weltbund*, un'organizzazione ecumenica che lavorava da molti anni ancorata non solo ad ambienti di carattere ecclesiastico, ma anche a circoli extraecclesiali e laici, la quale disponeva di una rete capillare che arrivava fino alle parrocchie. Il *Weltbund* aveva fra i suoi obiettivi il lavoro per la pace e la diffusione delle idee di carattere ecumenico all'interno delle chiese. Le difficoltà economiche e le resistenze all'internazionalismo ne fiaccarono gli appelli profetici all'inizio degli anni Trenta.

In parte può apparire strana la scelta di Bonhoeffer di aderire a un movimento così eterogeneo. Egli non concordava pienamente con i discorsi sull'amicizia fra le religioni e in genere disapprovava la semplificata e scadente teologia del movimento ecumenico che faceva capo al *Weltbund*; ma se non ne era particolarmente attratto da un punto di vista teologico, esso gli sembrava interessante almeno per tre motivi, che ormai possiamo riconoscere come caratteristici nel teologo tedesco. Innanzitutto la cen-

tralità della questione della pace, anche se si ha l'impressione che essa nel *Weltbund* non fosse fortemente fondata né teologicamente, né politicamente; in secondo luogo la possibilità di incontrare Gandhi, data l'appartenenza al movimento anche di C.F. Andrew, che conosceva personalmente il Mahatma. Infine Bonhoeffer apprezzava questa organizzazione perché essa non si dimostrava centrata su se stessa da un punto di vista ecclesiale, e sappiamo quanto era importante per lui l'apertura sul mondo.

Non si deve pensare che Bonhoeffer visse in un ambiente insensibile alle provocazioni dell'ecumenismo: Berlino era in merito un centro importante che coinvolgeva non solo personalità ecclesiastiche, ma anche e soprattutto professori universitari, e in questo si distingueva dall'ecumenismo anglosassone che impegnava in particolare l'ambito ecclesiale.

Si deve alle pressioni del sovrintendente generale Distel, se il teologo venne coinvolto in campo ecumenico al punto tale che il suo impegno politico rimarrebbe incomprensibile esulando da questa sua esperienza.

Risulta utile, a questo punto, sottolineare come nello stesso periodo il rafforzato nazionalismo metteva in evidenza i «pericoli» dell'ecumenismo e della visione di pace internazionale di cui esso si faceva portatore. A titolo esemplificativo va ricordato un episodio. Mentre Bonhoeffer si trovava ancora in Messico con Lasserre, la Conferenza Ecumenica Tedesca, in vista del Congresso di Cambridge, aveva organizzato degli incontri preparatori nei quali venivano discussi problemi di grande rilievo, quali la politica internazionale, il disarmo, la questione delle minoranze; ma la mattina stessa dell'apertura dei lavori uscì sul giornale *Hamburger Nachrichten* una dichiarazione firmata da P. Althaus e E. Hirsch, nella quale fra l'altro si dichiarava che «un'intesa cristiana ed ecclesiale e un lavoro in comune sulle questioni dell'avvicinamento fra i popoli è impossibile fintanto che gli altri esercitano contro di noi una politica micidiale per il nostro popolo».¹ Essi affermavano cioè che in nome dell'internazionalismo ecumenico veniva condotta «una guerra in mezzo alla pace»² contro la Germania per produrne la rovina; e ciò proprio nono-

¹ Copia anastatica del testo in BETHGE-BETHGE-GREMMELS, *Dietrich Bonhoeffer, Bilder aus seinem Leben*, 83. Si veda anche il commento di BETHGE in *Biografia*, 195.

² TÖDT, *Dietrich Bonhoeffers ökumenische Friedensethik*, 92.

stante le promesse di disarmo, mai mantenute, delle nazioni vincitrici.

Gli argomenti a favore di questa posizione non mancavano sicuramente. Le conseguenze più immediate furono da una parte il rafforzamento del nazionalismo e della diffidenza anche su basi teologiche, e dall'altra la diffusione di un atteggiamento di sospetto nei confronti degli ecumenisti, accusati di tradimento della patria.

Il teologo P. Althaus, quando venne posto di fronte alla possibilità di un'eventuale strumentalizzazione in senso nazionalista delle sue affermazioni, dichiarò, sebbene egli non appartenesse al partito, che con il nazionalsocialismo «giungeva alla più forte e veemente espressione l'orgoglio ferito del nostro grande popolo, ma anche la brutale necessità esistenziale dei tedeschi».³

L'episodio rimane ricco di significato perché mette in risalto le difficoltà che si contrapponevano, a livello non solo politico ma anche culturale, a un discorso sulla pace.

Bonhoeffer stesso, descrivendo all'amico Sutz la situazione tedesca, scrive:

«Veramente si ha l'impressione di qualcosa di straordinariamente preoccupante. Forse non c'è davvero nessuno in Germania, che riesca a dominare la situazione almeno in una certa misura. Ma in genere si ha tutti l'impressione molto netta di trovarsi davanti a svolte veramente importanti della storia del mondo».⁴

Il messaggio apparentemente astratto e utopico dell'amicizia fra i popoli doveva sembrare una nota stonata nella situazione mondiale. Il piano dell'ecumenismo, sul quale giovani di paesi diversi osavano un accordo, si configurava in maniera diversa rispetto a quello politico: esso aveva la pretesa di determinare lo scacchiere politico a partire da legami che derivavano dalla fede comune. Era un procedimento assolutamente contro corrente.

1. La conferenza di Cernohorské Kùpele

Come già accennato, gli anni compresi fra il 1932 e il 1934 furono per Bonhoeffer fra i più densi di impegni della sua vita.

³ Citato in TÖDT, *Dietrich Bonhoeffer's ökumenische Friedensethik*, 92.

⁴ Lettera a E. Sutz del 8.10.1931, in *GS I*, 23; *Scritti*, 124.

Egli non solo partecipò a molte conferenze ecumeniche, ma si occupò della Chiesa Confessante, che nacque dopo l'avvento al potere di Hitler: sono due esperienze che rimangono comprensibili solo l'una alla luce dell'altra.

Non tutte le conferenze ecumeniche avevano lo stesso valore, e non possediamo nemmeno tutti gli interventi del teologo; ma in esse il problema rappresentato dai temi della pace e del disarmo è avvertito come una preoccupazione centrale. Nel luglio del 1932, dopo aver partecipato all'incontro di Epson, in Inghilterra, e a quello di Westerburg in Germania, che rivestiva un significato particolare in qualità di incontro franco-tedesco, Bonhoeffer venne invitato alla conferenza di Cernohorské Kùpele, in Cecoslovacchia, della quale ci è rimasta una relazione fondamentale⁵ per la trattazione del tema della pace.

Pochi giorni dopo la conclusione della conferenza, Bonhoeffer scrive all'amico Sutz: «Sono appena tornato da un incontro molto mediocre in Cecoslovacchia, che ancora una volta mi ha messo in crisi sul valore di tutto questo lavoro ecumenico».⁶ Sono parole che ci avvicinano ai sentimenti divisi con i quali egli affrontava queste esperienze ecumeniche, che riteneva tuttavia assolutamente necessarie, e che lasciano trasparire la difficoltà di non riuscire a spostare il discorso su un livello teologico significativo. Questo rimane il dramma di una gran parte del pacifismo di quegli anni: il non riuscire ad accettare, a causa dell'urgenza dei problemi, il dovere di fermarsi a riflettere sui fondamenti della pace.⁷

Nella conferenza cecoslovacca possiamo distinguere almeno due linee di tendenza che la percorrono: la prima riguarda il problema teologico nell'ecumenismo; la seconda la questione della pace come comandamento concreto.

1.1 *La concretezza del comandamento*

Bonhoeffer esordisce affermando l'inesistenza di una teologia del movimento ecumenico: essa dovrebbe derivare ed essere fon-

⁵ *Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit*, GS I, 140ss; tr. it. *Per una fondazione teologica del lavoro della Lega Mondiale*, in *Scritti*, 166ss.

⁶ Lettera a E. Sutz dell'agosto 1932, in GS I, 33; *Scritti*, 132.

⁷ Potremmo domandarci se questo non sia in fondo un dramma costitutivo del pacifismo, diviso fra ricerca dei fondamenti e appello dell'etica, fra riflessione teoretica e richiamo necessario e continuo alla concretezza.

data su una nuova autocomprensione della chiesa di Cristo. Egli si distacca però dalla teologia proposta per l'ecumenismo da movimenti come *Faith and Order*, che gli sembravano complessivamente caratterizzati da un'attività interna prevalentemente teologica e che si dimostravano quindi troppo lontani dalla prassi. Il teologo tedesco infatti riconosce nella prassi una delle caratteristiche salienti del movimento ecumenico: forse è proprio in questa attenzione alla concretezza che possiamo individuare uno dei motivi della sua adesione al *Weltbund*. Ma Bonhoeffer osserva come il pericolo presente nell'orientamento alla prassi stia nelle oscillazioni che possono derivare dalla politica. Questo diventa un fattore di debolezza dell'ecumenismo: «Manca un saldo riferimento teologico, contro cui invano si abbattano le ondate da destra e da sinistra. Ora è grande l'improntitudine e infinita la confusione delle idee».⁸

A questo punto la domanda centrale per Bonhoeffer non può che essere quella sul cristianesimo: che cosa è il cristianesimo e quale effetto ha sulla prassi? Egli sottolinea come l'ignoranza in tale contesto non sia accettabile e rappresenti una colpa. Il problema non lascia scampo: o si riesce a fornire una seria rielaborazione teologica di fronte alla questione della verità, oppure «un silenzio qualificato oggi potrebbe essere per la chiesa molto più conveniente di un parlare che forse è molto poco qualificato».⁹ Per la chiesa questo diventa il problema dell'annuncio. La chiesa come *Christus praesens* deve annunciare la pretesa di Cristo sul mondo, e ciò significa che essa deve proclamare il Vangelo e il comandamento: le due dimensioni, argomenta il teologo, non sono scindibili, pena «una ricaduta della chiesa nella sinagoga se la predicazione fosse solo comandamento; ... della chiesa nel fanatismo spiritualista, se si volesse negare il comandamento di Dio per amore del Vangelo».¹⁰ La parola della chiesa non deve dunque essere solo annunciata, ma essere «parola obbligante», avere validità qui ed oggi e quindi la parola della chiesa al mondo deve riferirsi al mondo in tutta la sua realtà presente, che deve conoscere profondamente se vuole «avere potere»; ma il potere della

⁸ GS I, 141; *Scritti*, 167.

⁹ GS I, 143; *Scritti*, 168.

¹⁰ GS I, 144; *Scritti*, 169.

chiesa è quello che le viene dalla Parola, e non va dunque confuso con altre forme di potere. Da questo consegue che la chiesa non può mai predicare dei principi che siano veri in eterno, ma solo comandamenti veri oggi. «Ciò che è vero “sempre”, non è vero “oggi”. Per noi Dio è “sempre” Dio “oggi”». ¹¹ Il problema, straordinariamente importante, diventa per Bonhoeffer quello relativo all'autorità e alla sicurezza con cui la chiesa annuncia Vangelo e comandamento. La concretezza diviene la discriminante dell'annuncio: ma mentre per il Vangelo la concretezza è affidata alla responsabilità di chi ascolta, per il comandamento è affidata a chi annuncia. Con ciò Bonhoeffer sostiene che se la chiesa ha veramente un comandamento di Dio, essa deve annunciarlo nella forma più concreta possibile. Qui vale la pena soffermarsi. Innanzitutto, nella formulazione di questi concetti, Bonhoeffer usa volentieri il condizionale: pertanto si può pensare che egli non ritiene in realtà realizzato dalla chiesa questo appello alla concretezza. Ora quali sono i motivi di questa incapacità di pronunciare il comandamento? Quando, in relazione alla guerra, il teologo afferma «Nel caso in cui si decida una guerra la chiesa non deve soltanto essere capace di dire che in effetti non ci dovrebbe essere nessuna guerra, ma talvolta le guerre sono necessarie, lasciando che il singolo applichi di testa sua questo principio; invece dovrebbe essere in grado di dire concretamente: va', o non andare in questa guerra», ¹² egli fa emergere una questione fondamentale: questa incapacità della chiesa va fatta risalire alla sua essenza o alla sua decadenza? Nella lettera che scrive all'amico Rössler qualche mese dopo la conferenza, Bonhoeffer sostiene che ciò che rimane da discutere in merito al comandamento è se esso appaia come difficilmente pronunciabile a causa della limitazione posta dagli *eschata*, oppure se questa incapacità non lasci invece trasparire una decadenza dovuta a una perdita di sostanza. Il problema, nella lettera citata, rimane complessivamente aperto, anche se il teologo lo pone in relazione, in ultima analisi, con la questione dell'autorità della chiesa, alla quale rimane comunque la responsabilità di prendere decisioni concrete, superando la paura del caos. ¹³ Purtroppo è proprio questa non chiarezza che con-

¹¹ GS I, 145; *Scritti*, 169.

¹² GS I, 146; *Scritti*, 170.

¹³ Lettera a Rössler del Natale 1932, in GS I, 62ss; *Scritti*, 135ss.

duce alla rinuncia della chiesa e al ripiegamento sul piano dei principi: questo livello, però, non rende servizio alla verità. Ma il dovere della chiesa di pronunciare il comandamento con la massima concretezza possibile non significa che la verità di Dio sia in qualche modo «posseduta» dalla chiesa stessa; essa, nel pronunciare il comandamento rimane sempre bisognosa della grazia, perché immersa nella colpa, e quindi la proclamazione doverosa del comandamento deve essere accompagnata dall'annuncio e dall'indicazione della remissione dei peccati.

A questo punto è chiaro che il problema è quello della definizione del comandamento concreto: esso viene appreso nella rivelazione, ma dove la chiesa accede alla rivelazione?

Innanzitutto si potrebbe dire nella legge biblica e nel discorso della montagna: ma se qui emerge l'urgenza e la necessità per il cristiano di rifarsi seriamente al discorso della montagna, esso però non va inteso come legge. Esso rappresenta «il chiarimento di ciò che può essere il comando di Dio, ma non di ciò che il comando è oggi per noi».¹⁴ Questo vuol dire che il comandamento non viene dato una volta per sempre, ma viene sempre ridato di nuovo. Dietro tali affermazioni non è difficile vedere l'influenza della teologia dialettica: l'etica fondata sul comandamento di Bonhoeffer risulta centrata sull'escatologia intesa non tanto come fine, quanto come continua irruzione di Dio.

Il secondo luogo nel quale si potrebbe tentare di riconoscere il comandamento di Dio è rappresentato dagli ordini di creazione. Qui non ci soffermiamo, visto che l'argomento è già stato trattato. Risulta utile solamente notare come l'impegno contro questa concezione non si limitava all'ambiente accademico. L'accento, nella conferenza cecoslovacca, è posto con maggiore decisione sulla dimensione etica del problema: Bonhoeffer sottolinea come tutto, anche la guerra, può essere giustificato in linea di principio con gli ordini di creazione, perché, attraverso di essi, la realtà riceve la sua legittimazione in Dio. La dottrina degli ordini di creazione ignora il peccato.

Il comandamento, dunque, non può avere altra origine che quella da cui viene la promessa e il compimento, cioè Cristo, inteso sia come superamento della legge, e quindi anche del di-

¹⁴ GS I, 148; *Scritti*, 172.

scorso della montagna, sia come Colui che dà valore agli ordini della conservazione del mondo. Ne deriva che il comandamento a partire da Cristo è «critico e radicale in assoluto, non limitato da niente altro».¹⁵

1.2 *La pace nell'orizzonte del comandamento concreto*

Dalle considerazioni precedenti emergono due conseguenze di rilievo: la chiesa deve riconoscere il comandamento concreto – pur con la coscienza di poter sbagliare, perché non possiede la verità – e deve osare l'annuncio e la decisione. Date queste premesse Bonhoeffer afferma: «L'ordinamento della pace internazionale è oggi il comandamento di Dio per noi».¹⁶

Qui entriamo veramente in un punto nodale. Prima di tutto va rilevato che Bonhoeffer è pienamente cosciente dei pericoli che tale affermazione comporta: egli si rende conto che l'accusa che si può fare a una chiesa che osa pronunciare con decisione il comandamento è quella di fanatismo. La garanzia che può qualificare il comandamento rimane sempre solo quella del rinvio senza esaltazione al comandamento stesso, tenendo presente il fatto che il comandamento in quanto tale non può essere giustificato dalle nostre riflessioni, ma va solamente eseguito.¹⁷

Ma quale valore ha il comandamento della pace? Il teologo è molto chiaro su questo punto: la pace non è un pezzo di Regno di Dio sulla terra, un valore definitivo dettato da Dio, un ordine del compimento che abbia valore in sé;¹⁸ la pace non rappresenta un fine assoluto ma è «un comandamento del Dio adirato, un ordine della conservazione del mondo in vista del Cristo».¹⁹ Questo non toglie alla pace il suo valore nella linea del Regno: essa assume

¹⁵ GS I, 151; *Scritti*, 174.

¹⁶ GS I, 152; *Scritti*, 174.

¹⁷ Bonhoeffer nel Natale del 1932 scrive in una lettera a Rössler: «Il comandamento non è fondabile. È fondabile, meglio illustrabile, solo il suo contenuto, che di per sé non può mai portare all'ascolto del comandamento, e non mi parrebbe diverso nemmeno per il comandamento della pace» (GS I, 64; *Scritti*, 137).

¹⁸ In proposito è interessante notare come queste istanze, che proteggono da un facile e semplicistico ottimismo sulle possibilità e sui risultati della pace, ritornano anche nel dibattito ecumenico degli anni Settanta-Ottanta, quando si cercherà, spesso proprio a partire da Bonhoeffer, di riprendere e rifondare il lavoro delle chiese sulla via della pace. In merito scrive von Weizsäcker nel volume *Il tempo stringe*, 48: «La pace mondiale garantita politicamente non sarebbe un'età dell'oro. Sarebbe il superamento di una forma specifica di conflitto in atto, che non è più tollerabile».

¹⁹ GS I, 152; *Scritti*, 175.

un'urgenza assoluta e per questo viene riconosciuta come il comandamento di Dio. Ma il solo scopo a cui essa tende è l'ascolto della rivelazione di Dio.

La pace, come ordine di Dio, è sottoposta nella storia a due condizioni: quella della verità e quella della giustizia. Non si può avere una comunità della pace fondata sulla menzogna e sul torto, e quindi, dove una comunità soffoca diritto e verità essa deve infrangersi e «il combattimento va dichiarato»;²⁰ tale combattimento, tuttavia, si fonda sulla remissione dei peccati. Con ciò Bonhoeffer intende dire che il combattimento ristabilisce le condizioni della pace solo nel caso esso non sia vissuto nell'odio, ma nell'amore e nel perdono, che sono espressioni della volontà del superamento del combattimento stesso. Sia la pace che il combattimento per l'instaurazione di un ordine relativo che rispetti le condizioni della verità e del diritto, acquistano peso solo alla luce della remissione dei peccati, che diventa dunque condizione ineliminabile verso la loro realizzazione. Alla pace, quindi, non viene attribuito il significato di mantenimento dello *status quo*, quanto di un mezzo che, pur avendo il valore del comandamento, tende alla Rivelazione e rimane sottomesso alla verità e al diritto. Con queste affermazioni Bonhoeffer entra apertamente in polemica con la concezione anglosassone della pace, che subordinava la verità e il diritto all'ideale di pace, conferendo addirittura alla pace esistente il valore di prova del fatto che tali valori siano garantiti. Egli giudica illusoria questa posizione, che si fonda in fin dei conti su una fiducia illimitata nelle capacità dell'uomo e nelle sue possibilità, sostenendo che non è questa la pace che va mantenuta, ma la pace di Dio, fondata sulla remissione dei peccati e perciò sulla coscienza del limite a cui è sottoposta ogni costruzione umana. In sostanza il messaggio di Bonhoeffer sulla pace non appare tranquillizzante, perché infrange la staticità del pensiero anglosassone introducendo un criterio dinamico di lettura della pace nella storia.

Abbiamo precedentemente parlato del combattimento come di una condizione indicata dal giovane docente berlinese atta al ristabilimento delle condizioni necessarie alla pace. Va subito sottolineato come il combattimento viene considerato da Bonhoeffer un possibile ordine della conservazione del mondo, perché può

²⁰ GS I, 153; *Scritti*, 175.

garantire in certi casi l'apertura alla rivelazione di Dio meglio che non una pace puramente esteriore. Bisogna fare attenzione a non porre queste affermazioni sullo stesso piano di quelle di Barcellona. Egli infatti scrive: «oggi è un errore molto diffuso, pericoloso al massimo, il pensare che nella giustificazione del combattimento sia già implicita la giustificazione della guerra, l'accettazione di principio della guerra».²¹

In tal modo Bonhoeffer non solo segna una linea di demarcazione molto precisa fra combattimento e guerra, ma nega la possibilità di dedurre la seconda dal primo. Egli si richiama alla tradizione a lui precedente (in particolare a quella successiva a Lutero), per affermare che se la parola guerra non è cambiata, non è però più riconoscibile la sua sostanza: ciò che caratterizza la guerra moderna, e che quindi impone alle chiese di mettere al bando non il principio, ma la «prossima guerra», è il carattere di assoluto «annientamento» del corpo e dell'anima. «La guerra,» avrà a dire Bonhoeffer nella conferenza ecumenica di Gland il mese successivo, «nella forma attuale annulla la creazione di Dio e oscura la visione della Rivelazione».²²

Quindi, se il combattimento per il diritto e la verità, nella coscienza del bisogno della remissione dei peccati, può in determinati casi essere considerato un ordine di conservazione (ma non di creazione, derivando dalla caduta), la guerra, invece, non può mai essere considerata comandamento di Dio, perché essa è contro la Rivelazione di Dio e ci sottrae la capacità di guardare a essa. La chiesa non deve quindi pronunciare la sua inefficace condanna di fatti passati, perché non spetta a lei giudicare, ma deve invece mettere al bando la prossima guerra: e questo deve essere fatto attraverso la resistenza concreta con tutte le forze di cui dispone. Il criterio di riferimento non rimane il fanatismo legato all'innalzamento del quinto comandamento, ma il dovere del comandamento per l'oggi.

Il teologo ridefinisce dunque la pace, riconoscendo nel nostro dovere di *pacem facere* una «condizione buona» al fine di sconfiggere la guerra, ma introducendo i limiti teologici costituiti dalla caduta e dalla libertà dell'agire di Dio, cui spetta l'unico definitivo *pacem facere*.

²¹ GS I, 154; *Scritti*, 176.

²² GS I, 168; *Scritti*, 183.

1.3 *Problemi aperti*

Nella conferenza di Cernohorské Kùpele è possibile riconoscere dunque, accanto a elementi già presenti nella teologia del giovane Bonhoeffer, alcuni spunti di novità, che risultano particolarmente significativi per la nostra riflessione. Essi potrebbero essere indicati nell'accento posto sulla necessità della formulazione del comandamento concreto, nella necessità che di questo comandamento si faccia carico la chiesa, nel riconoscimento della pace internazionale come volontà di Dio per l'oggi. Può essere utile però vedere anche qualche problema che rimane complessivamente aperto nella conferenza ecumenica.

a) L'angoscia della decisione

L'8 maggio 1932, in una predica, Bonhoeffer dice: «ci afferra la tremenda angoscia della decisione, di cui sappiamo che va presa sotto gli occhi di Dio, e in cui non sappiamo che fare».²³ L'atteggiamento diviso fra la certezza che la mia decisione rimane doverosa agli occhi di Dio e che tuttavia essa è sottoposta al rischio continuo di sbagliare, caratterizza questo periodo; addirittura nei ricordi di qualche suo collega negli ambienti ecumenici questo dubbio fondamentale di Bonhoeffer viene confuso con una sorta di pessimismo, come un'incapacità di riconoscere la strada da percorrere. In sostanza ciò che deve essere risolto, secondo il docente tedesco, è la questione dell'annuncio concreto, di quello che nella nostra conferenza egli tenta di definire come «il sacramento etico della realtà»;²⁴ egli pone prepotentemente l'accento sulla necessità di trovare un ponte fra i principi, che rimangono appannaggio dei luoghi religiosamente privilegiati, e il mondo secolarizzato, che si rivela per certi aspetti autonomo e all'interno del quale il cristiano ha la responsabilità di decidersi. È qui che il Vangelo deve rimanere in rapporto dialettico con il comandamento, ed è qui che Bonhoeffer osa la definizione del comandamento concreto identificandolo nella pace internazionale. L'elemento qualificante nella definizione del «cosa fare» è comunque quello del riferimento a Cristo e con ciò viene confermata la linea che E. Feil indica come cristocentrica.

²³ *Predica dell'Exaudi*, 8 maggio 1932, in *GS I*, 136; *Scritti*, 149.

²⁴ *GS I*, 148; *Scritti*, 171.

b) Compito della chiesa

La formulazione di questo compito è determinata naturalmente dal luogo nel quale viene pronunciato il discorso e dall'intenzione del nostro autore di porre l'accento sulla necessità di dare un'adeguata fondazione teologica alla chiesa; ciò lascia trasparire in relazione al problema della pace e del comandamento indirizzi precisi. Il fatto che questo compito venga affidato alla chiesa ci indica la preoccupazione di Bonhoeffer sia di cautelarsi da una interpretazione fanatica e soggettiva, sia di spingere la chiesa a porre il problema dell'annuncio come questione centrale e non secondaria. Anche quando egli parla della pace si fa portatore di un annuncio della chiesa ecumenica. È qui che entra in gioco un secondo fattore: ponendo al centro la chiesa, la dimensione attraverso la quale viene analizzata la questione della guerra e della pace, rimane complessivamente ecclesiocentrica. Con questo però non si vuol dire che Bonhoeffer fosse sprovvisto di quegli elementi che gli avrebbero permesso di affrontare il problema in modo multidisciplinare; piuttosto si ha l'impressione che nella conferenza si stabilisca il quadro di riferimento irrinunciabile a prescindere dal quale, secondo Bonhoeffer, ogni altra riflessione perde significato.

In sostanza la questione dell'annuncio richiama direttamente il problema dell'autorità nel riconoscere e annunciare il comandamento; e se da un lato una tale preoccupazione rimane in linea con la necessità di recuperare anche il concetto di eresia, d'altra parte ci si domanda quale sia la responsabilità del singolo nel riconoscimento della volontà di Dio. Nella conferenza viene lasciato un ruolo marginale al singolo, che passa in secondo piano: nel momento in cui è solo la chiesa che deve dire se la pace sia oppure no il comandamento concreto per l'oggi, essa svolge una funzione di mediazione della Parola cui il singolo non può accedere. L'ordine di Dio, che non è plurale – Bonhoeffer non parla di comandamenti – e che rimane relativo e sempre superabile, deve essere formulato dalla chiesa in relazione a una precisa situazione storica.

Questa prospettiva di lettura risulta distante da quella di Barcellona, nella quale la decisione nell'istante era affidata al singolo; qui, invece, in una situazione quasi opposta, risulta superato quello che avevamo definito «egocentrismo etico» spostando l'accento sul problema dell'annuncio, che non rappresentava per il nostro teologo un fattore marginale, ma sostanziale.

c) Diritto e giustizia

Un ulteriore ordine di problemi riguarda diritto e giustizia. La presenza così decisa di questo tema nella conferenza è sicuramente indice di quella tendenza di Bonhoeffer volta alla «limitazione di un'etica nel tempo e nello spazio, in opposizione ad un'etica generale e valida dappertutto».²⁵ Tuttavia occorre rilevare come il concetto di diritto e quello di verità sono qui comprensibili solo alla luce della Parola di Dio, alla quale soltanto essi possono essere ricondotti: «...solo la pace di Dio, che procura la remissione dei peccati, è la realtà del Vangelo, in cui Verità e giustizia sono insieme ricapitolati».²⁶ Rimane per certi aspetti in ombra sia la dimensione sociale della giustizia, sia la possibilità di stabilire le coordinate di un diritto naturale.

Certamente ciò è dovuto, almeno in parte, al contesto della conferenza, che imponeva una delimitazione delle argomentazioni alle questioni di carattere più precisamente teologico; ma accanto a ciò non va sottovalutato un secondo ordine di considerazioni, che può aver indotto Bonhoeffer a privilegiare l'analisi di carattere teologico. Se infatti la crisi economica mondiale e la situazione politica internazionale che si profilavano in quegli anni legittimavano la necessità di reimpostare la riflessione sulla giustizia, d'altra parte era proprio la giustizia intesa come riparazione di un torto subito (il trattato di Versailles!) che veniva propagandata dal nascente nazionalsocialismo. Di fronte a queste posizioni è più chiaro il significato anche politico delle affermazioni sul riconoscimento e sulla remissione dei peccati.

Un terzo elemento che potrebbe giustificare la relativa assenza di un'articolata riflessione sulla giustizia sul piano puramente storico, potrebbe essere ravvisata nella crescente coscienza di Bonhoeffer che i fondamenti della giustizia non possono essere posti in basso, ma vanno al contrario posti in alto, in Dio. Non è la riflessione sui diritti umani che crea giustizia, ma la consapevolezza dell'esistenza di una «giustizia maggiore», fondata in Dio e non nell'uomo, che sola fornisce la garanzia della dignità umana radicata nella comune paternità di Dio.

Non è dunque marginale la giustizia nella storia. Ma mentre pochi anni dopo, soprattutto a contatto con la dissennata politica

²⁵ E. Bethge nell'introduzione a VR, 16.

²⁶ GS I, 148; *Scritti*, 171.

di violenza, persecuzione e guerra del regime nazista, acquisteranno sempre maggiore peso le riflessioni sul rapporto fra diritto e amore e sul diritto naturale, qui Bonhoeffer appare preoccupato soprattutto di fondare verità, diritto e giustizia altrove: l'apparente accantonamento della dimensione orizzontale, per spostare l'accento su ciò che la precede, conferisce quasi paradossalmente uno spessore più consistente e una maggiore incisività a queste parole.

2. La conferenza di Gland

Nell'agosto del 1932, a circa un mese di distanza dal congresso in Cecoslovacchia, si riunirono a Gland, sul lago di Ginevra, i rappresentanti della conferenza giovanile mondiale del *Weltbund*. Di quell'incontro ci è rimasto l'intervento che tenne Bonhoeffer, nel quale troviamo, oltre a elementi già presenti nella precedente conferenza, anche alcune considerevoli aggiunte, dovute alla presenza massiccia dei rappresentanti del mondo anglosassone. L'incomprensione fra il metodico e sistematico Bonhoeffer e i colleghi, soprattutto inglesi, era causata dalla diversa interpretazione del Regno di Dio: il teologo tedesco, con la sua preoccupazione di non confondere il Regno con una costruzione di carattere puramente mondano, apparve pervaso di un «pessimismo che rasentava la passività».²⁷ Effettivamente ciò che, almeno a un primo esame, diversifica questo testo da quello della conferenza di Cernohorské Kúpele è il tono che appare complessivamente molto più dimesso. Ma dietro questa prima impressione emergono elementi molto significativi.

Proprio in quei mesi si viveva un'angoscia molto profonda negli ambienti ecumenici, a causa dello stallo in cui si trovavano le trattative sul disarmo; Bonhoeffer assume questo stato d'animo e indica la via d'uscita per il credente nella fede in Dio «che crea e fa l'impossibile, che dalla morte crea la vita, che ha chiamato alla vita la chiesa morente, contro e nonostante noi, per mezzo nostro, ma con il suo potere».²⁸ Alla luce di questa considerazione egli sposta l'attenzione sulla necessità di ubbidienza alla Bibbia: essa, secondo Bonhoeffer, non è più presa seriamente in con-

²⁷ *Yorkshire Post*, del 27 settembre 1932.

²⁸ *GS I*, 164; *Scritti*, 180.

siderazione, non è più accolta e ascoltata, non è più letta contro di noi ma solo per quel tanto che è per noi.

Ma ciò che caratterizza l'originalità di questa conferenza è l'accentuazione di Bonhoeffer sul problema del male. Questo non va interpretato solo alla luce della polemica in atto con l'ecumenismo di stampo anglosassone, che si dichiarava complessivamente molto più fiducioso sulle potenzialità dell'uomo nella storia, ma rappresenta un elemento caratteristico del pensatore berlinese. Nel descrivere la preoccupante situazione internazionale Bonhoeffer afferma: «È come se tutte le potenze del mondo avessero fatto una congiura contro la pace: il denaro, l'economia, l'istinto del potere, addirittura l'amore per la patria sono tutti presi al servizio dell'odio».²⁹

Tali affermazioni non possono essere tacciate di pessimismo, ma rispecchiano invece la sua lucida visione della storia e la critica a quel sistema che, potremmo dire parafrasando le sue parole, si armava febbrilmente per garantire la pace attraverso gli armamenti, facendo così della parola «sicurezza» il proprio idolo. Qui, parlando della pace ormai in pericolo, il teologo non attribuisce la possibilità di un conflitto né al peccato dell'uomo, né all'ira di Dio, ma si riferisce ai «demoni stessi», alle «potenze dell'oscurità che hanno fatto un'orrenda congiura e possono irrompere in ogni momento»³⁰ e arriva ad affermare che sarebbe una «leggerezza blasfema il pensare di scongiurare il demonio con l'appello: mai più la guerra».³¹ Queste sue argomentazioni assumono rilevanza soprattutto se messe in relazione alla teologia dialettica a cui Bonhoeffer faceva riferimento e alla demitizzazione su cui si discuteva in quegli anni. Torneremo dunque sull'argomento. Per ora ci basti sottolineare la serietà con la quale egli affrontava tale problema.

È comunque alla luce di queste considerazioni che acquista un significato particolare la conclusione della conferenza che attribuisce alla croce di Cristo, che è entrata nella massima profondità del mondo, la proclamazione dell'ira e del giudizio di Dio sul mondo dell'odio, e l'annuncio della pace. Alla chiesa dunque resta il dovere di disubbidire allo stato se gli viene chiesto di

²⁹ GS I, 166s; *Scritti*, 182.

³⁰ GS I, 167; *Scritti*, 182s.

³¹ GS I, 167; *Scritti*, 183.

sanzionare la guerra, pur rimanendo sempre cosciente che «tutti gli ordini e tutte le comunità del mondo passeranno quando Dio creerà di nuovo il suo mondo e tornerà il Signore, Gesù Cristo».³²

Per riassumere, dunque, la conferenza aggiunge almeno due elementi alle argomentazioni che avevano caratterizzato l'intervento del luglio 1932. Il primo è rappresentato dall'attenzione più precisa sul problema del male; il secondo da una visione escatologica maggiormente rivolta verso la fine della storia, verso «la pace eterna dell'amore di Dio».

Prima di passare a esaminare quali nuove situazioni imponga a Bonhoeffer l'ascesa al potere di Hitler nel 1933, può risultare utile aggiungere un'osservazione di carattere linguistico che nasconde un preciso orientamento del nostro teologo. In questi anni, e almeno fino al 1937, anno di pubblicazione di *Nachfolge* (Sequela), le parole *horchen* (ascoltare), *gehorschen* (obbedire), *Gehorsam* (obbedienza), *Gebot* (comandamento) ricorrono con sempre maggiore frequenza: dietro l'uso di questi termini si cela la preoccupazione centrale di Bonhoeffer, che in quel periodo concepisce ogni etica di carattere politico solo alla luce dell'impegno nella sequela.³³ Il discorso sulla pace che emerge dalle conferenze del 1932 non si diversifica da questa impostazione di fondo. Il problema del riconoscimento e dell'attuazione del comandamento concreto è la questione centrale; ma una volta che esso viene identificato nel dovere di promuovere la pace, il ruolo della chiesa, il suo obbligo di resistere quando lo stato non rispetti il comandamento, non appare legato a una connotazione specificamente politica. In fondo la posizione del giovane di Berlino rimane ancorata all'idea che la resistenza della chiesa è una situazione di emergenza e non un aspetto costitutivo ed essenziale. I limiti reciproci posti da Bonhoeffer fra la chiesa e lo stato mantengono in qualche modo le distanze fra le due realtà, e il significato della parola «resistenza» appare ancora legato a valutazioni di carattere religioso. Sarà il periodo successivo che costringerà il teologo resistente³⁴ a porsi con maggiore serietà di fronte alla dimensione politica delle sue affermazioni.

³² GS I, 169; *Scritti*, 184.

³³ Si veda in merito BETHGE, *Biografia*, 327-330; e SPERNA WEILAND, *La fine della religione*, 35.

³⁴ L'espressione è di G. Bellia, e percorre il testo che abbiamo già incontrato.

IV

NEL REGIME DI HITLER

Il 30 gennaio 1933 Hitler viene nominato da Hindenburg cancelliere del Reich, assumendo successivamente i pieni poteri: è l'inizio del regime nazista. Questo fatto, interpretato da Bonhoeffer già in quegli anni come la rovina della Germania – «Hitler significa guerra», aveva affermato –,¹ spinge il teologo ad assumere con maggiore determinazione la responsabilità che sentiva nei confronti della storia. Egli entra davvero «nella tempesta degli eventi», rifiutando quell'«ondeggiare nelle possibilità»² che caratterizzerà l'atteggiamento incerto della chiesa tedesca. Politicamente il 1933 si presenta come un susseguirsi di avvenimenti che confermano il consenso su cui si poteva basare il potere del *Führer*: alla fine di febbraio l'incendio del *Reichstag* diventa l'occasione per la promulgazione del decreto di emergenza e dei provvedimenti successivi, fino alla legge sui pieni poteri del 24 marzo, con la quale si stabiliva in pratica la nullità delle leggi esistenti; in meno di due mesi la fragile democrazia tedesca era crollata. Iniziava così, anche attraverso la costruzione dei primi campi di concentramento, quell'oscuro capitolo della storia mondiale che riguarda la «questione ebraica». Il 1° aprile cominciò il boicottaggio delle imprese in mano agli ebrei, e il 7 dello stesso mese fu introdotto il «paragrafo degli ariani», con il quale veniva preclusa ogni possibilità di impiego pubblico a chi non fosse comprovatamente di origine tedesca, introducendo di fatto la discriminazione razziale come una delle componenti irrinunciabili del *Reich*: «la via crucis del popolo ebreo era cominciata».³

¹ Riportato da BETHGE in *Biografia*, 395.

² Da *Stazioni sulla via della libertà*, WE, 197; RR, 448.

³ SPERNA WEILAND, *La fine della religione*, 28.

Di fronte a questi avvenimenti la chiesa tedesca non poteva rimanere in silenzio. Si ponevano due ordini di problemi: il primo riguardava il rapporto da instaurare con il nuovo potere statale, che aveva segnato la fine di quel fallito sogno democratico che lo aveva preceduto; il secondo era la questione razziale. Erano due problemi che non si potevano considerare marginali, perché nella loro definizione si veniva a toccare lo *status confessionis*. Nel presente lavoro non è possibile seguire tutti i complessi avvenimenti che caratterizzano gli anni del cosiddetto *Kirchenkampf*, ma alcuni di essi risultano particolarmente significativi e vanno pertanto analizzati.

Il nazismo, nella sua tendenza totalitaria di controllo su tutta la realtà del paese, non poteva certamente arrestarsi alle soglie della chiesa. E così cercò, e trovò, un valido appoggio e una legittimazione religiosa nel movimento dei *Deutsche Christen*. Questo gruppo si era consolidato nel 1932 e reclutava i suoi seguaci

«in buona misura fra i tiepidi fedeli, più interessati alla politica che alla chiesa; tra quei protestanti liberali già abituati a lasciar penetrare nel sacrario della vita ecclesiastica forze estranee come lo “spirito moderno”, la “critica storica”, lo “spirito nazionale” ecc.; tra gente insomma che aveva una debole coscienza delle intime esigenze della chiesa e dei suoi presupposti, o per lo meno non vedeva chiaramente tutte le implicazioni dogmatiche e organizzative di certe parole di battaglia».⁴

Questo movimento rispondeva soprattutto al bisogno di unità interna che era un'impellente necessità di quegli anni; la frammentazione non era solo una caratteristica del mondo politico, ma era anche la prerogativa dell'ambiente religioso protestante, nel quale era possibile riconoscere una grande varietà di posizioni confessionali. I *Deutsche Christen* si pongono in questo panorama come un momento di sintesi, rafforzando in tal modo quel sentimento che riconosceva nel principio del *Führer* la nuova primavera della Germania. Essi operano però una forte semplificazione, da un lato considerando la necessità di dare una legittimazione teologica al potere – e negando così la funzione critica che deve svolgere la teologia nei confronti dello stato; dall'altro lato introducendo la necessità di unità come un fattore deducibile dai

⁴ BENDISCIOLI, *Germania religiosa nel Terzo Reich*, 54.

processi storici. Barth di fronte a ciò obietta che in tal modo veniva introdotto nella chiesa un nuovo principio di ispirazione e di conoscenza teologica: il compito della chiesa si poteva stabilire non solo a partire dalla rivelazione e dalla Bibbia, ma anche dai grandi avvenimenti della storia.⁵

Non va dimenticato infine che concorse al successo dei Cristiani Tedeschi, anche se in modo indiretto, il concordato che la Chiesa Cattolica stipulò con il *Terzo Reich* il 20 luglio 1933: esso per parte Vaticana andava inserito in quella politica di trattati che fino ad allora si era rivelata feconda; ma in Germania, nel mondo protestante, fece crescere il timore che in tal modo i privilegi del regime avrebbero potuto ricadere solo sulla Chiesa di Roma, e quindi rafforzò ulteriormente i *Deutsche Christen*.

Contro questo gruppo, che in verità grazie a una propaganda capillare e pilotata seppe raggiungere la maggioranza nelle elezioni ecclesiastiche, si mosse il *Fronte Confessante*, che faceva capo a personalità come Barth, e al quale aderì ben presto anche Bonhoeffer. La lotta, che cominciò proprio con il riconoscimento della chiesa dei *Deutsche Christen* come chiesa di stato e con l'elezione del cappellano militare Müller a *Vescovo del Reich*, continuò senza esclusione di colpi fino alla seconda guerra mondiale. Erano sul tappeto, come abbiamo rilevato, due problemi che derivavano da due modi diversi di avvicinare la teologia: la questione dello stato e quella degli ebrei; erano temi che avevano un valore immenso, perché su di essi si decideva la stessa confessione di fronte al neopaganesimo nazista. Risulta più facile ora comprendere le affermazioni di Bonhoeffer sull'eresia cui abbiamo già accennato.

Questa lunga introduzione non è casuale. Abbiamo già visto, nel soggiorno americano, con quale attenzione il teologo tedesco si fosse avvicinato agli ultimi, a quelli che lì erano le vittime della questione razziale: i neri. Ora egli vive una situazione simile in Germania, dove un destino di sofferenze, inimmaginabili allora, attendeva gli ebrei. Prendere posizione su un tale problema porta a una ridefinizione di questioni centrali per la pace, quali il diritto di uno stato di sopprimere le minoranze, il problema della verità e della giustizia, la questione del totalitarismo, il dovere

⁵ Cf. K. BARTH, *Theologische Existenz heute*, München 1933, 12; riportato anche in BENDISCIOLI, *Germania religiosa nel Terzo Reich*, 64.

della chiesa nei confronti degli «ultimi», la domanda su cosa sia essenziale per appartenere alla chiesa di Cristo.

1. La questione ebraica

«Il fondamento comune di tutte le correnti di fede tedesca è la convinzione che il sangue, la razza, costituisce il valore supremo, la sorgente e la misura di ogni altro valore. Questa convinzione non è raggiunta per via logica, bensì è una intuizione di immediata evidenza».⁶ Questa affermazione di un grande studioso della Germania di allora forse può sembrare esagerata, ma fornisce comunque un quadro per comprendere le basi della questione razziale. Il problema divenne fondamentale quando si propose di adottare anche nella chiesa il *paragrafo degli ariani*:⁷ la cosa non sembrava rivestire che un significato del tutto secondario, perché coinvolgeva solo una piccola parte di pastori. Ma Bonhoeffer fu tra i primi, forse il primo teologo, che riconobbe i pericoli di tale impostazione.⁸

Prima di vedere alcuni degli interventi che Bonhoeffer ebbe a tenere in relazione alla questione ebraica va aperta una parentesi.⁹

⁶ BENDISCIOLI, *Germania religiosa nel Terzo Reich*, 77.

⁷ Con tale paragrafo «tutti quelli che non furono in grado di provare negli ascendenti fino alla quarta generazione la loro purezza ariana furono inesorabilmente allontanati dalla magistratura, dagli uffici pubblici, dall'esercizio della professione presso gli ariani», BENDISCIOLI, *Germania religiosa nel Terzo Reich*, 47.

⁸ Ricordando la vicenda di Bonhoeffer, Barth scrive in una sua lettera: «Soprattutto non ero al corrente del fatto che Bonhoeffer negli anni 1933 e seguenti fosse stato il primo a praticare e praticamente l'unico a vedere così chiaramente che la questione ebraica era il problema più fondamentale e l'avesse perseguita con tanta energia. Da molto tempo mi sento colpevole di non aver presentato questa questione anch'io come la più decisiva nel conflitto della chiesa, almeno non pubblicamente (per esempio nelle due dichiarazioni di Barmen che scrissi nel 1934). Posso sempre dire che un testò in cui l'avessi fatto nel 1934, viste le idee dominanti anche fra i cristiani confessanti, non avrebbe ottenuto una maggioranza né nel sinodo "riformato", né in quello generale; ciò non toglie però che allora io non abbia combattuto con tutte le forze in questa materia (dato che i miei interessi erano rivolti altrove). Bonhoeffer invece l'ha fatto». Da una lettera di Barth riportata in WEILAND, *La fine della religione*, 65.

⁹ L'intensità con la quale Bonhoeffer percepì la decisività della questione ebraica è, da questo periodo in avanti, sempre maggiore. Nella letteratura secondaria il tema ha assunto, con il passare degli anni, un rilievo crescente, portando alla luce aspetti poco conosciuti della vicenda di Bonhoeffer [si vedano fra gli altri: CHR.R. MÜLLER, *Dietrich Bonhoeffer's Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden*, München 1990; W. HUBER und I. TÖDT (Hrsg.), *Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffer's Stellung zu den Juden und ihre Aktualität*, München 1982]. Ma se colpisce la progressiva chiarificazione dei contorni politici e teologici del problema, è sconcertante il

Non è possibile in questa sede soffermarsi ad analizzare i problemi di carattere storico, filosofico e teologico che sottostanno alla questione ebraica. Ma non va dimenticato che la «soluzione finale» che si andava prospettando non può essere letta semplicemente come un increscioso incidente di percorso. Emergeva qui una delle caratteristiche peculiari del totalitarismo che è il «pensiero dell'identità» nel quale «l'altro» è neutralizzato: il particolare rappresenta in fondo un ostacolo, magari necessario, magari non facilmente eliminabile, ma pur sempre un ostacolo che occorre rimuovere perché testimone dell'impossibilità dell'universalità.¹⁰ Universalità e totalità si avvicinano fino a coincidere, al punto tale che nel pensiero totalitario il particolare non è che la negazione dell'universale e di fronte a esso non rimane che il suo annullamento. Nel sistema totalitario nazista questo sfondo metafisico, questa pretesa di possesso dell'universale annullava addirittura il problema, sempre presente dal '500 in Occidente, del rapporto mezzi-fini; in tal modo era aperto il ponte con la prassi, dove si trattava semplicemente di cancellare – attraverso una soluzione efficace, finale appunto – il particolare, il non-integrato, in sostanza dove si trattava di togliere chi incarnava l'impossibilità del totalitarismo di essere il tutto. E qui l'intuizione, drammatica, di far coincidere l'ebreo con il particolare e con la negazione della pretesa universalità. La storia del popolo ebraico è questa storia di contraddizione, di mistero, di promessa e di negazione, di unità e di disintegrazione (rottura e non integrazione), una storia di fronte alla quale la cultura occidentale ha spesso tentato l'annullamento, prima con la conversione e poi con l'espulsione, il tentativo di assimilazione, lo sterminio, e forse oggi la rimo-

parallelismo fra i temi che ricorrono nella letteratura ebraica sull'olocausto e alcune riflessioni dell'ultimo Bonhoeffer; la debolezza di Dio, la sua sofferenza, l'autonomia del mondo e la domanda sulla presenza di Dio nel mondo, il mistero del male, la colpa, la speranza, la nostalgia, la percezione del demoniaco, sono solo alcuni dei motivi ricorrenti che legano riflessioni nate in ambiti culturali così diversi. Questi temi, emersi dall'esperienza dell'abissale profondità del male, attraversano trasversalmente tradizioni religiose differenti, costringendo a domandarsi se forse non sia da essi che occorre partire per fondare una reale cultura di pace. (Per il parallelo fra Bonhoeffer e la cultura ebraica, in particolare Wiesel, si veda per esempio in *FT* la postfazione di R. Zerner).

¹⁰ La questione dell'alterità, del rapporto con l'altro, della differenza, mantiene un suo forte carattere di provocazione: porsi il problema della relazione con l'altro significa costringersi a un globale ripensamento delle categorie fondamentali dell'antropologia. Per un approccio filosofico e teologico alla questione si veda: E. BACCARINI (a cura di), *Il pensiero nomade. Per una antropologia planetaria*, Assisi 1994.

zione. Silvia Benso, in un suo recente saggio,¹¹ sottolinea come il totalitarismo, nella sua pretesa di creare la razza pura, rappresenti in fondo l'Antigenesi, sia come sostituzione dell'atto creativo di Dio, sia come tentativo dell'eliminazione dell'altro-da-me: è eliminata l'alterità fra uomo e Dio, e sentita come insopportabile l'alterità dell'altro uomo. L'altro è la macchia, l'impurità e insieme anche il limite e la negazione vivente della mia identificazione con il tutto. In questo processo, peraltro qui solo parzialmente e frettolosamente accennato, ci dovremmo chiedere se non esista anche una responsabilità del pensiero cristiano: non è un caso che tali visioni siano emerse in una terra divisa da un punto di vista religioso, e contrassegnata dallo sviluppo di una travagliata e profondissima ricerca di carattere teologico.

In tale contesto vanno fatte alcune osservazioni.

La prima riguarda il dato esteriore della questione ebraica. Abbiamo visto come inizialmente Bonhoeffer non avesse colto la complessità e le conseguenze di ciò che stava accadendo: l'amico Rössler si era in questo dimostrato molto più profondo e conscio dei pericoli cui si andava incontro. Solo in questo periodo, con l'avvento al potere di Hitler, il giovane docente di Berlino dimostra di aver colto finalmente la gravità della situazione, rimanendo comunque abbastanza incompreso anche fra gli amici del Fronte Confessante. La questione razziale in Germania sembrava in fondo ancora un elemento marginale, rispetto ai grandi problemi, di natura economica, politica e sociale e di auto-identificazione, del paese. Ma in questo sta forse una parte del demone del potere: nell'integrazione di un processo di tale portata all'interno della normalità, nella sua lettura semplicemente funzionale, che toglieva in tal modo il problema della coscienza, per tramutarlo in un problema di coscienziosità, eliminandolo dalla sfera delle strutture morali, facendone una questione che non investiva più il problema dell'essere «uomo buono», ma quello del cittadino ubbidiente. L'esistenza dell'altro perdeva ogni sua consistenza, nascosta e trasfigurata dietro l'amore per la patria e l'assenso alla salvezza che viene dall'ubbidienza alla legge. Di fronte a ciò è interessante notare come la tradizione ebraica (in Buber come in Levinas) e il pensiero cristiano di Bonhoeffer

¹¹ S. BENSO, *Pensare dopo Auschwitz, Etica filosofica e teodicea ebraica*, Napoli 1992. Per il problema dell'antigenesi si vedano per esempio le pagine 26ss.

ravvisano nell'altro, in colui che ho di fronte, non solo l'alterità, ma uno dei cardini fondamentali dell'etica.

In secondo luogo occorre rilevare che Bonhoeffer ora mette direttamente in relazione questione ebraica e *status confessionis*. Prendere posizione sulle discriminazioni di cui soffrivano gli ebrei significava superare la sfera puramente politica, attribuendo, come vedremo, un valore decisivo per il conseguimento della salvezza a questioni che apparivano ai più assolutamente marginali. L'incapacità della maggior parte dei cristiani di allora di sentirsi interpellati contribuì ad accrescere la coscienza della morte del cristianesimo in Occidente. Quelle affermazioni che abbiamo trovato in *Sanctorum communio* sulla necessità di amare l'altro per sé, perché così Dio lo ama, trovano qui la loro collocazione, divenendo elemento discriminante per la fede.

Infine un'ultima osservazione. Il contesto degli interventi di Bonhoeffer è ancora la chiesa. Una tale impostazione traccia un limite, del quale non possiamo non tener conto: lo *status confessionis* è percepito qui dal teologo come un fatto che coinvolge innanzitutto la sfera ecclesiale, come una questione che, ai suoi occhi, investiva la chiesa di un'enorme responsabilità, chiamandola a pronunciarsi di fronte alla sfida di uno stato totalitario.

Dopo questa premessa possiamo esaminare ora brevemente gli interventi attraverso i quali Bonhoeffer esprime con più chiarezza queste sue preoccupazioni.

1.1 La conferenza dell'aprile 1933¹²

Questa conferenza nasce per rispondere alla tendenza di introdurre le leggi del Reich nella chiesa. Essa si pone dunque ancora nella linea della definizione dei rapporti fra lo stato e la chiesa.

La premessa appare sostanziale. Scrive Bonhoeffer:

«Il fatto, unico nella storia, per cui l'ebreo, indipendentemente dalla sua religione, e soltanto per la sua razza, viene sottoposto dallo stato ad un diritto speciale, pone al teologo due nuovi problemi, da trattare separatamente. La chiesa come giudica questo agire dello stato? e che compito gliene deriva? Che cosa ne risulta per la posizione della chiesa verso gli ebrei battezzati nelle comunità?».¹³

¹² *Die Kirche vor der Judenfrage*, GS II, 44ss; *La chiesa di fronte al problema degli ebrei*, in *Scritti*, 366ss.

¹³ GS II, 44; *Scritti*, 366.

Rimane dunque come premessa l'intuizione di una differenza qualitativa introdotta dal paragrafo ariano e più ampiamente dalle decisioni del regime in merito alla questione ebraica, anche se non possiamo attribuire a tali affermazioni il peso che avranno dopo Auschwitz.

Nella prima parte dell'intervento, Bonhoeffer non si distacca significativamente da ciò che abbiamo precedentemente visto qualificare i rapporti che intercorrono fra le due realtà. Egli, anzi, proprio facendo riferimento a Lutero, pare attestarsi su posizioni che possono apparire ampiamente conservatrici, rimarcando con forza la separazione di compiti fra stato e chiesa: la chiesa «non deve né lodare, né biasimare le leggi dello stato, anzi deve riconoscere lo stato come ordine di conservazione voluto da Dio per il mondo senza Dio».¹⁴ Questa visione si porta addirittura sul piano della storia, che il teologo berlinese riconosce come un'opera dello stato, nella quale la chiesa non può intervenire, ma solo testimoniare l'*irruzione* di Dio. Quindi il principio che regge stato e chiesa è quello della «non ingerenza»: è in base a questo principio che la chiesa non può agire «immediatamente» nella politica, ma può solo «interpellare» lo stato.¹⁵ Fino a questo punto non ci troviamo di fronte a grandi novità rispetto alle posizioni già incontrate (anche se ci potremmo chiedere se Bonhoeffer era cosciente del peso politico che rivestivano l'affermazione del diritto dei singoli di interpellare lo stato, o espressioni quali *irruzione* e *interpellare*). Addirittura, in linea con il luteranesimo, Bonhoeffer sostiene che la chiesa riconosce come sostanziale la necessità della violenza in questo mondo.

La prima novità si ravvisa nella definizione più precisa dei limiti dello stato, per richiamare ai quali la chiesa è in dovere di intervenire. Va chiarito questo intervento: non si tratta, afferma Bonhoeffer, di un'ingerenza diretta nelle responsabilità dello stato. Ciò comporterebbe una sostituzione e alla fine tenderebbe alla sostanziale deresponsabilizzazione dello stato. Si tratta invece di «attribuire allo stato tutto il peso delle responsabilità del suo agi-

¹⁴ GS II, 45; *Scritti*, 366s.

¹⁵ Tale funzione è riconosciuta da Bonhoeffer anche ai gruppi umanitari e ai singoli cristiani. Il teologo sostiene infatti che «resta compito dei gruppi umanitari e di singoli cristiani che si sentono chiamati a questo, di mettere in evidenza il lato morale delle singole disposizioni via via prese dallo stato, cioè, nel lato in questione, di accusare lo stato dell'offesa contro la morale. E ogni stato forte ha bisogno di tali gruppi e di tali singole personalità, e dovrà riservare loro una certa cura.» (GS II, 45; *Scritti*, 367).

re»,¹⁶ evitando in tal modo ogni intervento inteso semplicemente come rimprovero moralizzante per riportare così lo stato direttamente alla sua funzione essenziale: la conservazione del mondo affidatagli da Dio.

Ora l'azione dello stato deve portare l'ordine e il diritto: la chiesa deve interpellare lo stato qualora ci sia o una carenza o un eccesso di ordine e diritto. «Si ha una mancanza ogni volta che un gruppo di uomini è privato del diritto», e Bonhoeffer afferma che comunque rimane straordinariamente difficile la definizione di questa situazione, che è sempre sottoposta ai mutamenti storici. Si ha l'eccesso quando lo stato «esercita la sua forza in modo tale da privare del proprio diritto l'annuncio e la fede cristiana».¹⁷

Ma qualora venga riconosciuta una situazione in cui lo stato non esercita il suo compito, cosa deve fare la chiesa? Qui entra in gioco una triplice possibilità.

La chiesa deve innanzitutto richiamare lo stato alle sue responsabilità, chiedendogli ragione della legittimità delle sue azioni.

In secondo luogo essa può (e deve) mettersi al servizio delle vittime dello stato. Tale possibilità non è da confondere con un semplice assistenzialismo: essa presuppone la critica dell'operato dello stato. Ma il teologo non si ferma a questo. Egli sostiene che il dovere di occuparsi delle vittime è incondizionato, a qualsiasi ordinamento sociale esse appartengano, anche se non sono cristiani.

Infine la terza possibilità

«consiste non solo nel fasciare le vittime che sono finite in mezzo agli ingranaggi, ma nell'arrestare i congegni stessi della ruota. Tale agire sarebbe in senso mediato agire politico della chiesa, ed è possibile e richiesto solo quando essa vede lo stato mancare alla sua funzione di creatore del diritto e dell'ordine, cioè quando vede lo stato realizzare senza ostacoli un difetto o un eccesso di diritto e di ordine».¹⁸

Lo spessore e la provocatorietà di queste parole sono tuttavia mitigati da quanto Bonhoeffer afferma poche righe dopo: «Per la

¹⁶ GS II, 46; *Scritti*, 368.

¹⁷ Per i due passi: GS II, 47; *Scritti*, 368. Bonhoeffer definisce «grottesca» questa situazione, che, privando lo stato dell'annuncio e della fede, gli toglie il fondamento originario del proprio diritto: «lo stato che comprometta la predicazione cristiana nega se stesso» (GS II, 48; *Scritti*, 369).

¹⁸ GS II, 48; *Scritti*, 369.

questione degli ebrei oggi la chiesa è obbligata a farsi carico delle due prime possibilità di agire. La necessità dell'immediato agire politico, invece, deve essere decisa volta per volta da un concilio evangelico e perciò non si può mai costruire in anticipo una casistica». ¹⁹ È facile leggere oggi un cedimento in queste parole, che sembrano nascondere il rifiuto di agire subito. Ma a uno sguardo più attento il richiamo all'oggi, la necessità di superare una morale casistica, e soprattutto il richiamo a un concilio evangelico che oltrepassi il semplice arbitrio del singolo, forniscono una base precisa per l'impegno contro l'oppressione. L'affermazione dell'assoluta necessità del concilio per definire la terza opzione indica da una parte uno stile preciso nell'operare della chiesa sulla via della pace e dell'affermazione della giustizia, mentre rappresenta, dall'altra, un appello chiaro al superamento dell'incertezza che contraddistingueva la chiesa di allora.

Tutto ciò, che rappresenta un «novum» nella tradizione tedesca, non viene dunque affidato alla scelta della coscienza del singolo, bensì alla formulazione di un concilio evangelico: la mediazione della chiesa è inaggirabile.

Nel volantino ancora un elemento appare degno di rilievo. Nell'avvicinare la questione ebraica Bonhoeffer non si ferma al problema costituito dalla presenza di una piccola parte di ebrei all'interno della chiesa (questo sarebbe stato davvero riduttivo!), ma va oltre, riconoscendo la peculiarità di questo popolo: «La storia di dolore di questo popolo amato e punito da Dio è sotto il segno del ritorno del popolo di Israele al suo Dio»; ²⁰ e riprende Lutero che afferma: «Gli ebrei sono il più misero di tutti i popoli della terra, vengono sbattuti qua e là, sono dispersi qua e là per il mondo, non hanno un posto sicuro dove potersi fermare, e sono sempre costretti a preoccuparsi dell'eventualità che li si scacci». ²¹ A partire da queste affermazioni Bonhoeffer supera definitivamente le terribili prospettive del nazismo, sostenendo che «nessuno stato del mondo può considerare chiusa la questione di questo popolo misterioso, perché Dio non la considera ancora chiusa. Ogni nuovo tentativo di "risolvere" il "problema degli ebrei" si arena di fronte al significato di questo popolo per la storia della salvezza». ²² In questo contesto il teologo berlinese apre dunque

¹⁹ GS II, 49; *Scritti*, 369.

²⁰ GS II, 49; *Scritti*, 370.

²¹ Citato da Bonhoeffer in GS II, 49; *Scritti*, 370.

²² GS II, 50; *Scritti*, 370.

una pagina che la cultura occidentale rifiuta, forse ancora oggi, di prendere seriamente in considerazione: la diversità non va letta semplicemente come un intralcio, ma rappresenta un segno misterioso; il dolore e la sofferenza di questo popolo non appaiono cancellabili, né imputabili alla rozza accusa di deicidio. Per Bonhoeffer questo popolo ci richiama al destino escatologico e dunque al senso stesso della storia e ripropone in fondo quell'indisponibilità a essere catturata della Rivelazione di Dio. Il destino di Israele, avvolto nel mistero della grazia e della sofferenza, è dunque provocazione perenne, fino alla fine della storia per il cristianesimo e per il mondo.

Un'ultima questione occupa la parte finale del documento: «La chiesa non può farsi prescrivere dallo stato il comportamento da tenere verso i suoi membri». ²³ Bonhoeffer così demolisce, in una sequenza incalzante, anche la pretesa giuridica del paragrafo degli ariani, sostenendo l'impossibilità dello stato di vincolare con le sue leggi il comportamento della chiesa al suo interno. Ma anche la consistenza della legge in sé è oggetto di un'attenta analisi che conduce allo svuotamento di quella pretesa razziale che ne costituisce la premessa: il concetto di razza per Bonhoeffer è «dubbio» da un punto di vista biologico come teologico, visto che l'appartenenza al popolo di Israele è segnata sostanzialmente dall'adesione alla Legge. Spostare il parametro sul quale si basava l'idea di appartenenza avrebbe portato alla delegittimazione della pretesa nationalsocialista. «La chiesa è là dove c'è un piccolo gruppo che fa propria la parola del Signore, semplicemente la insegna e la confessa davanti a chi lo perseguita, e accetta la sofferenza che ne deriva». ²⁴

1.2 Il volantino dell'agosto 1933²⁵

Le posizioni di Bonhoeffer divennero drammaticamente attuali quando la chiesa dei *Deutsche Christen* decide di assumere il paragrafo ariano, decisione sanzionata poi dal cosiddetto «Sinodo Bruno» del mese di settembre. Per quell'occasione venne compilato un volantino molto stringato e preciso, che sanciva l'insostenibilità delle posizioni dei *Deutsche Christen*.

²³ GS II, 50; *Scritti*, 371.

²⁴ GS II, 53; *Scritti*, 373.

²⁵ *Der Arierparagraph in der Kirche*, GS II, 62ss; *Il paragrafo ariano nella chiesa*, in *Scritti*, 374ss.

Nel documento Bonhoeffer critica innanzitutto da un punto di vista biblico le asserzioni dei teologi cristiano-tedeschi, che con la loro decisione tornano a un cristianesimo prepaolino. Non solo: la domanda sulla razza diventa in tal modo addirittura precedente a quella sulla fede!

In secondo luogo la razza non è, per il teologo resistente, un ordine di Dio, bensì è sconfessata da Dio che raduna nel suo Popolo, la chiesa, tutti gli uomini; la razza non può essere criterio di appartenenza alla chiesa di Cristo.²⁶ Inoltre con il paragrafo ariano viene messa in discussione la validità del sacramento del battesimo, escludendo organizzativamente chi è stato incluso nella chiesa con quell'atto. Il paragrafo ariano non tocca dunque un aspetto marginale ma la sostanza stessa della chiesa, incrinando addirittura il rapporto fra cristianesimo e chiesa ed addirittura quello fra Cristo e chiesa: «la chiesa empirica è la chiesa di Cristo stesso e perciò l'esclusione coatta dall'empirica comunità ecclesiale significa l'espulsione dalla stessa chiesa di Cristo».²⁷

L'esclusione dei cristiani ebrei significherebbe il ritorno alla logica per la quale è giusto sacrificare qualcuno per il bene di molti, e le giustificazioni economiche che vengono addotte al riguardo non possono legittimare tale atteggiamento.²⁸ Non è infine

²⁶ A questo punto può risultare utile qualche considerazione; leggendo queste pagine ci si può trovare infatti a disagio, perché Bonhoeffer non sembra essere molto chiaro. Se appare inequivocabile il rifiuto della razza quale criterio di appartenenza alla chiesa, togliendo ad essa anche la dignità di «ordine» che viene da Dio, poche righe dopo il teologo sostiene che «la razza, il sangue è uno degli ordini in cui entra la chiesa, ma non può essere mai un criterio di appartenenza alla chiesa, poiché questo è solo la Parola di Dio e la fede» (GS II, 64; *Scritti*, 375). Di fronte a una tale affermazione rimangono aperti almeno due problemi: innanzitutto, perché la razza e il sangue tornano ad essere un ordine? La risposta per noi è difficile, poiché questa terminologia ci risulta sospetta e ciò non ci permette di comprendere appieno il significato di tali termini nell'Europa di allora (essi non erano per forza lo specchio teoretico del nazionalsocialismo). Potrebbe essere plausibile riconoscere qui l'influenza della cultura e della riflessione di quel tempo, che costringevano il pensiero all'interno di precise categorie: non è escluso che l'espressione sia frutto più della necessità di contrapporsi alla campagna di nazificazione dei *Deutsche Christen*, che della libera scelta di Bonhoeffer. In secondo luogo non è chiarita la forma attraverso la quale la chiesa dovrebbe entrare in quegli ordini. L'unica via d'uscita sembra essere possibile collocando queste parole all'interno del contesto più ampio del volantino, che non lascia dubbi sull'inaccettabilità della posizione razzista dei *Deutsche Christen*.

²⁷ GS II, 64; *Scritti*, 376.

²⁸ Bendiscioli scrive in proposito: «Nella Germania postbellica gli ebrei, che già prima vi tenevano dei centri notevoli e occupavano un posto non trascurabile nella vita economica del paese, hanno tratto il massimo vantaggio dalle disposizioni liberali della costituzione di Weimar e dalla prevalenza dei partiti di sinistra, affermandosi soprattutto nel campo professionale e politico», BENDISCIOLI, *Germania religiosa nel Terzo Reich*, 41.

accettabile né l'allontanamento del cristiano ebreo dalle funzioni pastorali – che in tal modo diventerebbe «un fratello che ha diritti inferiori»,²⁹ né ciò a cui questo provvedimento tenderebbe, e cioè l'imitazione ecclesiastica dell'agire statale.

In sintesi:

«Il paragrafo ariano è un'eresia della chiesa e distrugge la sua sostanza. Perciò nei confronti di una chiesa che applica il paragrafo ariano in questa forma radicale, resta da compiere solo un servizio alla verità, cioè uscirne. È questo l'ultimo atto di solidarietà con la mia chiesa».³⁰

Il documento prosegue poi con argomentazioni che hanno maggiori conseguenze anche sul piano politico: le argomentazioni dei *Deutsche Christen*, che intendono eliminare i pastori di origine ebraica per non ferire il «sentimento nazionale» è quello dei deboli della fede. Dietro l'errore dottrinale affiora così il tentativo di giustificare attraverso la fede una scelta che ha radici politiche e si presenta «solo come imitazione ecclesiastica dell'agire statale».³¹

Bonhoeffer dunque, riaffermando la libertà e l'autonomia della chiesa e la sua sottomissione a un'unica autorità, quella della Parola, si spinge così avanti da considerare la questione razziale come la discriminante per l'appartenenza alla chiesa. Egli rimane però piuttosto isolato in una chiesa che minimizzava e non comprendeva la portata del paragrafo ariano.

1.3 Una radicalità incompresa?

Risale al settembre del 1933 un carteggio con Barth significativo per la definizione di alcune conclusioni in merito alla questione ebraica.

Barth, nel suo scritto *Theologische Existenz heute*, sostiene che una chiesa cessa di essere cristiana dove introduca il paragrafo ariano. In tal modo anche Barth, come Bonhoeffer, stabilisce l'esigenza di recuperare il concetto di eresia e di separazione. Egli riconduceva la questione ebraica a uno *status confessionis* ma intravedeva, a differenza del giovane teologo, che lo scisma avrebbe incontrato grandi difficoltà. La radicalità con cui Bon-

²⁹ GS II, 66; *Scritti*, 377.

³⁰ GS II, 66s; *Scritti*, 377.

³¹ GS II, 67; *Scritti*, 378.

hoeffer pone i problemi era destinata a deludere le sue attese. Anche quando egli scrisse, insieme a Sasse, la *Confessione di Bethel*, per mettere i cristiani tedeschi di fronte alla gravità delle loro posizioni, contrapponendo il cristianesimo a un neopaganesimo germanico, dovette constatare con amarezza che l'accoglienza fu complessivamente molto tiepida, e che le correzioni proposte anche dagli amici del *fronte confessante* rendevano innocui i passaggi fondamentali.³² Per la prima volta il teologo sperimenta i limiti di quella chiesa che secondo lui avrebbe dovuto assumersi la responsabilità di «arrestare i congegni stessi della ruota» nel momento in cui un gruppo di uomini veniva privato di un diritto. Anche la Chiesa Confessante non era in grado di stare incondizionatamente dalla parte degli oppressi e al giovane teologo sembrava che essa ondeggiasse alla ricerca di una mediazione impossibile.

Bonhoeffer, però, non appariva spinto solo da un'esigenza di radicalità: vedeva probabilmente molto più lontano nella direzione di un cristianesimo inteso non come privilegio ma come essere per gli altri.

La questione ebraica non sarà più oggetto di prese di posizione così esplicite e articolate come quelle del 1933, ma essa diventerà una delle ragioni più profonde che lo porteranno al suo impegno politico e alla congiura. All'inizio degli anni Quaranta fu proprio Bonhoeffer uno degli artefici dell'operazione «U 7», che portò all'espatrio di alcuni ebrei in Svizzera. La partecipazione stessa alla congiura sarebbe incomprensibile se togliessimo la coscienza che egli ebbe del sopruso statale sugli ultimi e in particolare sugli ebrei. Eberhard Bethge, proprio in merito a questo, scrive: «Sì, abbiamo cospirato; sì, a favore degli ebrei – non solo per questo, ma soprattutto per questo!».³³

Nel romanzo rimasto frammento, che Bonhoeffer scrisse in carcere, ritorna nei protagonisti la sua attenzione agli ultimi come condizione della verità e della giustizia:

«È qualcosa di strano sapere che ci debba essere un potere, che questo potere sia qualcosa di sacro, che viene da Dio, eppure che esso ci rende

³² Bethge ricorda che Bonhoeffer «rifiutò decisamente di sottoscrivere la Confessione di Bethel quando le argomentazioni concernenti di ebrei vennero smorzate o del tutto cancellate dalla redazione definitiva». BETHGE, *Amicizia e resistenza*, 77.

³³ E. Bethge, nell'Appendice all'edizione italiana di *RR*, 532.

così facilmente dei demoni, dei grandi o piccoli tormentatori degli uomini. Guarda questo piccolo impiegato del corpo forestale: un commilitone amabile, innocuo, bonaccione fra i suoi, forse anche un buon padre di famiglia, fedele, mediocre. Ma un Satana, là dove è sollecitato da quel pizzico di ridicolo potere che ha, e un miserabile adulatore».³⁴

La responsabilità di lottare contro il potere opprimente e contro la mediocrità, e la necessità di ingaggiare contro i vessatori una battaglia spietata verranno assunte così come un dovere e un rischio inevitabili.³⁵

2. Contro l'idolatria del Führer

La causa della questione ebraica rimaneva riconoscibile dietro l'abuso totalitario e l'idolatria del potere. Anche su questo Bonhoeffer si sente interpellato. Questi due punti del suo pensiero acquistano valore in relazione alla pace perché indicano quali siano i risvolti all'interno dello stato di quegli elementi, la verità e la giustizia, che il teologo aveva indicato come condizioni cruciali per la realizzazione della pace. In tal modo egli, forse involontariamente, stabilisce delle regole per la costruzione di una convivenza umana pacifica salvaguardando il concetto di stato sovrano, ma stabilendo che gli stessi principi, la verità e la giustizia appunto, che sono fondamento necessario dei rapporti fra gli stati, valgono anche nello stato.

Qualche indicazione può essere ricavata dalla predica su Gedeone,³⁶ che fu la sua prima dopo l'ascesa al potere di Hitler. Di fronte al totalitarismo l'elemento di partenza rimane il fatto che nella chiesa esiste «un solo altare» al quale si deve onore e adorazione, quello del Signore: di fronte a nessun uomo ci si deve genuflettere. Allo stesso modo non esiste che «un solo pulpito», e

³⁴ *FdT*, 11s; *FT*, 113.

³⁵ Questa parentesi sulla questione ebraica lascia molti problemi irrisolti; Bonhoeffer non scrisse infatti molto sul problema. Se da un lato ciò è dovuto alla concentrazione sulla chiesa e la centralità cristologica che caratterizzano l'impegno di Bonhoeffer durante gli anni Trenta, dall'altro un tale atteggiamento fa parte forse di quella crescente coscienza politica che imponeva, nel clima del regime, di scrivere in codice, o addirittura di evitare di scrivere per non compromettere i risultati che si intendevano raggiungere. Ma al di là delle nostre ipotesi resta il fatto che Bonhoeffer fece della questione ebraica «la» questione della chiesa: la sfida veniva da lì, da questo popolo misterioso e schiacciato dagli ingranaggi oppressivi di un regime neopagano.

³⁶ *Predica su Gedeone*, 26 febbraio 1933, in *GS IV*, 109ss; *Scritti*, 338ss.

da questo pulpito la parola parla solo sulla base della fede in Dio.

In questa situazione Dio chiama al suo servizio, costringe l'uomo all'azione contro i Suoi nemici: e qui Bonhoeffer guarda alla vicenda di Gedeone, di un uomo che viene legato al progetto di Dio. Il «Tu devi liberare Israele»³⁷ era rivolto da Dio a Gedeone, alla chiesa tedesca, ai cristiani di allora.

Come agire? Gedeone si arma, prepara un piccolo esercito, si organizza. Ma qui Dio interviene: «io non voglio la vostra gloria, prostratevi davanti al vostro Dio e riconoscetelo come Signore; sappiate che egli solo può liberarvi».³⁸ Gedeone, il modello dell'antieroe, contro il mito nazista dell'eroe Sigfrido. Emerge un dato molto importante: la modificazione della storia, il cambiamento di quelle situazioni che si oppongono alla Rivelazione di Dio, la liberazione stessa, anche quando sia riconosciuta la chiamata di Dio ad agire, non può mai essere considerata autonoma da Dio. La missione che Dio ci affida non è lasciata poi alle decisioni che vengono dalla nostra coscienza, ma rimane sotto la sua riserva e la sua promessa: Io sarò con te e agirò.

Dio non realizza i nostri desideri, ma le sue promesse.

La valutazione dell'ingiustizia di una situazione storica e l'intervento nella linea della sua modificazione, non è dunque sottoposta alla razionalità, ma prima di tutto alla fede.

È Dio che vince, non i nostri eserciti.

«“Gedeone, troppa gente è con te”. Invece di portargli armi, eserciti, risorse sterminate, gli chiede il disarmo, cioè la fede: fa' andar via gli armati! Crudele schermo di Dio verso ogni potenza umana; la più amara di tutte le prove della fede; incomprensibile signore e despota del mondo!».³⁹

La dimensione della fede è dunque quella della fiducia, dell'*actus directus*, dell'affidarsi del bambino. L'azione del cristiano non può prescindere dalla fede nella guida di Dio nella storia e rappresenta apparentemente una pazzia perché la volontà di Dio è lo sfacelo delle categorie della storia.

Questa predica anticipa quello che sarà l'atteggiamento del teologo nell'incontro di Fanö, un anno dopo.

³⁷ GS IV, 113; *Scritti*, 340.

³⁸ GS IV, 114; *Scritti*, 341.

³⁹ GS IV, 114; *Scritti*, 341.

Risale allo stesso periodo anche una conferenza radiofonica nella quale Bonhoeffer analizza il concetto di *Führer*.⁴⁰

L'analisi del teologo prende le mosse dalla situazione culturale nella quale egli vede immerse le generazioni più giovani in Germania, sempre maggiormente portatrici di una concezione metafisica della realtà.

«I più giovani hanno raggiunto ed hanno un senso metafisico della realtà. Non si prende atto della realtà così com'è, e neppure si riflette su come può essere o no, ma la si considera per ciò che deve essere, senza scetticismo la si considera capace di qualsiasi sviluppo e strutturazione, si vedono in essa gli elementi di un regno di Dio sulla terra che ora si realizza».⁴¹

La causa di tale propensione viene riconosciuta da Bonhoeffer nella situazione ereditata dopo la fine del primo conflitto mondiale. Ciò che tuttavia sembra preoccupare il teologo non è soltanto il sorgere di un pensiero di ispirazione politico-chilistica, che vede portatore di una *Weltanschauung* inautentica, ma soprattutto la concezione di autorità che questa visione del mondo presuppone. In particolare egli si sofferma ad analizzare le caratteristiche di una nuova concezione di *Führer* che riesce ad affermarsi proprio grazie all'insicurezza e alla sbrigativa schematizzazione concettuale che avevano accompagnato la storia della fragile Repubblica di Weimar.

La caratteristica portante del *Führer* sta nel fatto che «ora il capo è diventato una figura autonoma. Il capo è completamente libero da ogni ruolo; è per essenza e soltanto capo».⁴² In tal modo vengono superate, secondo Bonhoeffer, le figure tradizionali di «guida», i detentori tradizionali dell'autorità. Il padre stesso viene sostituito dall'idea di capo, la cui autorità supera quella tradizionale del padre; si opera così un rovesciamento spostando il centro stesso dell'autorità. Ora, la caratteristica di questa nuova figura, che riceve la sua legittimazione dalla libertà del singolo di sceglierla, è riconoscibile per Bonhoeffer in una ubbidienza volontaria caratterizzata da un trasferimento di diritti:

⁴⁰ GS II, 22ss; *Il capo e il singolo nella giovane generazione*, Scritti, 354ss. Questo testo era stato preparato per una trasmissione radio del 1° febbraio 1933, ma la conclusione venne fortemente censurata dai responsabili del programma, sopprimendo soprattutto le frasi che ponevano i limiti teologici e alterando in tal modo il senso generale. Il testo integrale venne usato nel mese di marzo per una conferenza.

⁴¹ GS II, 24; Scritti, 356.

⁴² GS II, 28; Scritti, 358.

«Il singolo sa di essere obbligato ad un'ubbidienza incondizionata al capo. Egli si annulla realmente, è strumento in mano al capo, non è lui responsabile, ma il capo; nella sua fede al capo gli affida la responsabilità ultima, come il cattolico, che nella fede della sua chiesa ritiene incluso il diritto di questa al comando e la responsabilità dell'ubbidienza del singolo. E davvero l'individualismo è superato in questa sottomissione, subordinazione del singolo, ma riemerge tuttavia di nuovo nella forma del trasferimento di diritti. [...] Il singolo rinuncia a favore del capo. Il capo è individualità, personalità come non è permesso a nessun altro. [...] Il capo sta ad una distanza inaudita da chi lo segue, ma – e questo è appunto decisivo – è capo solo in quanto eletto dai seguaci, in quanto uscito da loro; egli riceve autorità solo da loro, dal basso, dal popolo».⁴³

Questa rinuncia a tutto in favore del capo rappresenta in fondo il superamento di ogni assunzione di responsabilità personale di fronte alla storia; si assiste così a uno spostamento sostanziale, potremmo dire quasi ontologico, della concezione stessa di autorità. L'autorità politica è destinata a diventare idea politico-messianica nella quale l'elemento chiave è rappresentato dall'emergere di uno spirito di popolo, incarnato dal capo, come grandezza «metafisico-divina»;⁴⁴ egli rappresenta dunque il messia, e lo stato viene caricato di una dimensione che trascende la politica, diventando un regno, anticipazione del regno eterno.

Sono dunque in gioco due forme di autorità: la prima, legata alla funzione, contiene il concetto stesso di autore e quindi è richiamato continuo alla presenza dell'altro; l'autorità del capo deriva invece dalla libera scelta dell'ubbidienza, rimane per questo legata alla persona stessa del capo ed è sempre rimessa in gioco. È qui che Bonhoeffer rileva il pericolo di un passaggio dalla figura di capo (*Führer*), a quella di seduttore (*Verführer*): «a questo punto egli agisce in modo delittuoso nei confronti del seguace come di se stesso».⁴⁵

Bonhoeffer esercitava così una radicale critica del messianismo politico e di quell'idolatria pagana che stavano alla base del nazionalsocialismo, riconoscendo in essi la corruzione dell'autorità di Dio e la distruzione di ogni forma di autorità intesa quale funzione a servizio dell'uomo.

⁴³ GS II, 31; *Scritti*, 361.

⁴⁴ GS II, 31; *Scritti*, 361.

⁴⁵ GS II, 35; *Scritti*, 363.

1. Londra: il bisogno di deserto

In quel lunghissimo 1933 gli avvenimenti si susseguivano a ritmo frenetico. Bonhoeffer partecipò alla conferenza ecumenica di Sofia, nella quale venne stilato, anche grazie al suo personale intervento, un documento in cui si condannavano le misure prese in Germania contro gli ebrei, considerandole in aperto contrasto con lo spirito del Vangelo.

Ritornato in patria dovette assistere con amarezza all'atteggiamento dell'amico pastore M. Niemöller, che, in rappresentanza della Lega di emergenza dei pastori, sorta contro l'applicazione del paragrafo ariano nella chiesa, dichiarò la sua approvazione all'uscita della Germania dalla Società delle Nazioni, avvenuta il 14 ottobre.

È probabilmente alla luce di fatti come questi che risulta comprensibile la scelta, apparentemente insensata e in contrasto con i suoi discorsi sulla responsabilità, di lasciare la Germania per assumere, ancora nello stesso mese di ottobre, l'incarico di pastore in una parrocchia di Londra, nella quale ben presto cominciò ad accogliere i primi dissidenti che fuggivano dalla patria. Il teologo rimase in Inghilterra per quasi due anni, fino al 1935, quando ritornò stabilmente in Germania per assumere la direzione di un Seminario di predicazione. Che egli non abbia lasciato il suo paese in tutta tranquillità, appare evidente dal fatto che scrisse a Barth una lettera per comunicargli la propria decisione solo alla fine di ottobre, ormai a cose fatte. Doveva essere per Bonhoeffer

un periodo di grande insicurezza, al punto che nella sua lettera¹ parla del suo bisogno di «tranquillità» e di «deserto»; la paura che però lo assale maggiormente è quella di «essersi deciso solo per disgusto della nostra situazione ecclesiastica o per la condotta del nostro stesso gruppo».² Veramente Bonhoeffer si era gettato nella mischia con una decisione impressionante, ma forse il fatto di vedere così chiaramente la direzione da percorrere lo aveva alla fine emarginato: la decisione che lo contraddistingueva gli aveva provocato una profonda «lacerazione interiore» e rimaneva dibattuto fra il dovere di restare a combattere in Germania e il sentimento di infedeltà che lo accompagnava al di là della Manica. Infine non è da sottovalutare il desiderio sempre vivo di raggiungere Gandhi. Barth non comprese e soprattutto non condivise la scelta del giovane docente di Berlino, e rispondendo alla lettera che aveva ricevuto da Londra lo spinse a ritornare «ancora con la prossima nave»; egli poteva capire «la difficoltà davvero straordinaria di fare certi passi nel caos presente: ma come non le viene in mente che questo non è un buon motivo per sottrarsi a questo caos, che anzi a noi si chiede ... di fare le nostre mosse?».³ La necessità del rientro di Bonhoeffer non era di carattere politico (egli era ancora lontano da un'opposizione di quel genere), né, secondo Barth, si riconduceva solo alla lotta nella chiesa, ma era invece necessaria perché era iniziato in Germania un momento teologico integralmente non dialettico. Ma Bonhoeffer non rientrò.

Si banalizzerebbe però questo periodo se si pensasse a una reale situazione di deserto, dimenticando il lavoro ecumenico che continuò senza sosta, anche grazie all'appoggio del vescovo di Chichester Bell, e i frequenti viaggi in patria che lo mantennero in contatto con la Chiesa Confessante. In particolare il 1934 fu un anno decisivo per la *Bekennende Kirche*: alla fine di maggio il sinodo nazionale di Barmen stilò, su una bozza di Barth, la «Dichiarazione teologica di Barmen». Ne riportiamo alcuni dei passaggi più significativi.

¹ *Secondo carteggio con Karl Barth*, in *GS II*, 126ss; *Scritti*, 328ss; parzialmente in Dietrich Bonhoeffer, *London 1933-1935*, *DBW 13*, hrsg. von H. Goedeking, M.H. Heimbucher, H.W. Schleicher, München 1993, 11ss.

² *DBW 13*, 12; *Scritti*, 333.

³ *GS II*, 138; *Scritti*, 336.

<1) Noi respingiamo la falsa dottrina che la chiesa possa e debba riconoscere come fonte del suo annuncio, oltre ed accanto a quest'unica parola di Dio, anche altri eventi, potenze, forme e verità come Rivelazione di Dio. [...]

2) Noi respingiamo la falsa dottrina per cui ci sarebbero sfere della nostra vita in cui noi avremmo padroni diversi da Gesù Cristo, sfere nelle quali noi non avremmo bisogno della giustificazione e della grazia per suo tramite. [...]

3) Noi respingiamo la falsa dottrina per cui la chiesa dovrebbe affidare la forma della sua novella e del suo ordinamento al proprio piacimento o al mutamento delle convinzioni ideologiche e politiche via via dominanti.

4) I diversi incarichi nella chiesa non costituiscono affatto la base di un comando degli uni sugli altri ma dell'esecuzione del servizio affidato e comandato a tutta la comunità.

5) Noi respingiamo la falsa dottrina per cui lo stato dovrebbe e potrebbe diventare, oltre il suo compito specifico, l'unico e totale ordinamento della vita umana e quindi assolvere anche alla missione della chiesa. Noi respingiamo la falsa dottrina per cui la chiesa potrebbe e dovrebbe, al di là del suo compito specifico, appropriarsi di caratteristiche statali, di compiti statali, di dignità statale e diventare in tal modo un organo dello stato. [...]».⁴

Il problema del rapporto con i *Deutsche Christen* era definitivamente posto in relazione all'eresia. Il concetto di eresia, che ritroviamo sempre più spesso nelle riflessioni di Bonhoeffer, non va marginalizzato. Esso non rappresenta uno strumento di lotta politica, anche se questa dimensione non gli è estranea come conseguenza, ma mira all'essenza stessa della chiesa. Ponendo l'attenzione sull'eresia Bonhoeffer e la *Bekennende Kirche* si facevano carico in realtà di una nuova Riforma,⁵ nella quale il criterio discriminante non appariva essere la semplice affermazione di verità oggettive e immutabili, ma le conseguenze concrete della fede. L'ortoprassi diveniva in tal modo il necessario contrappunto e l'elemento di verifica della verità dell'ortodossia, che senza la prima rimaneva svuotata e inutile.

Nell'ottobre dello stesso anno si arrivò al sinodo della Chiesa

⁴ Il documento si trova in J. BECKMANN, *Kirchliches Jahrbuch 1933-1945*, Gütersloh 1948. Per il testo italiano cf. BENDISCIOLI, *Germania religiosa nel Terzo Reich*, 110ss. Cf. anche S. BOLOGNA, *La Chiesa Confessante sotto il Nazismo*, Milano 1977, 147ss e 253s.

⁵ L'espressione è di Müller: «Il Kirchenkampf rappresentava la riforma della chiesa nel nostro tempo». H. MÜLLER, *D. Bonhoeffer - Christuszeuge in der Bekennenden Kirche für die mündige Welt*, in *D. Bonhoeffer - Kämpfer gegen Krieg und Faschismus*, Beiträge zur Geschichte der Humboldt Universität, als Manuskript gedruckt, Berlin 1981, 27-45; qui 37.

Confessante a Dahlem, che rese infine concreto lo scisma: in esso la *Bekennende Kirche* affermava la legittimità dei propri ministeri, indicava la necessità di formare dei propri centri per la formazione dei pastori, si dava una sua dignità teologica, costituiva organi di controllo disciplinare, e dichiarava in tal modo illegittima la struttura della chiesa del Reich.⁶ Bonhoeffer non partecipò, ma accolse con gioia la chiarezza del linguaggio che usciva da Dahlem: «Noi invitiamo le comunità cristiane, i loro pastori e gli anziani a non accogliere alcuna istruzione dall'attuale direzione della chiesa del Reich e dalle sue autorità, e a sottrarsi alla collaborazione...».⁷ Questo linguaggio tuttavia non contribuì a una maggiore coesione attorno alla Chiesa Confessante e si ebbero invece i segnali della paura di ripercussioni sui pastori che sceglievano di aderirvi. I provvedimenti non tardarono a venire, e negli anni successivi non avremo forse più, se non per bocca di qualche teologo che rimane in trincea, come Bonhoeffer, pronunciamenti così decisi: il coraggio divenne l'altra faccia della fede.

2. La conferenza di Fanö

Intanto il potere di Hitler si consolidava. Bonhoeffer, durante l'estate del 1934, si preparò dunque con costanza alla conferenza ecumenica di Fanö, con l'intenzione di costringere il congresso a una dichiarazione di eresia, sulla scia delle affermazioni di Barmen. Ma il problema che dovette prima di tutto risolvere fu quello della partecipazione della Chiesa Confessante, che non rappresentava la delegazione ufficiale del Reich. Era un problema legale dietro al quale si nascondeva la questione fondamentale del dove fosse la chiesa di Cristo in Germania.⁸ La paura dell'ecumenismo di prendere una posizione sicura di fronte alla situazione tedesca caratterizzò i giorni precedenti l'incontro, che si svolse alla fine di agosto. Il problema venne risolto, ma nella dichiara-

⁶ BOLOGNA, *La Chiesa Confessante sotto il Nazismo*, 167ss.

⁷ J. BECKMANN, *Kirchliches Jahrbuch 1933-1945*, 77.

⁸ Bonhoeffer, in una lettera al vescovo Ammundsen, datata 8 agosto, ha parole molto dure: «Qui bisogna parlare onestamente, proprio anche nella nostra posizione rispetto allo stato, per amore di Gesù Cristo e per amore della causa ecumenica. Deve divenire chiaro, per terribile che sia, che la decisione batte alle porte: nazionalsocialista o cristiano» (*GS I*, 205).

zione conclusiva rimase l'impegno, nella linea della cultura di pace promossa dai movimenti che si riconoscevano nel *Weltbund*, di mantenere rapporti amichevoli con tutte le parti della chiesa tedesca: era questo uno dei casi in cui la pace dettata dall'insicurezza e dalla paura si era rivelata peggiore di una definizione chiara dei termini.

Per la conferenza ecumenica Bonhoeffer preparò delle tesi sul problema della pace, che sviluppò in una relazione, e una predica. Prima di affrontarne i nodi principali, vale la pena ricordare che ci troviamo di fronte alle sue affermazioni sulla pace più famose. Le tesi, e soprattutto la predica, sono citati spesso come modello di un'etica cristiana della pace, al punto tale che esse rappresentano già nella storia del pensiero su questo tema un cardine che sembra impossibile evitare.⁹ Tuttavia non va dimenticato che l'assolutizzazione di queste pagine può essere pericolosa. Esse gettano lo sguardo lontano, costringendo a pensare, ma è difficile sostenere che rappresentino l'unica sintesi del pensiero di Bonhoeffer sulla pace. In fondo, è comodo rifugiarsi in queste pagine. Ma in tal modo ci si allontana di nuovo da quel Bonhoeffer scomodo e inquieto che ci pone il problema centrale della prassi di pace quando, cinque anni dopo, sceglierà di partecipare alla congiura.¹⁰

Non va infine dimenticato un ultimo elemento di rilievo. Le affermazioni di Fanö acquistano giustamente peso anche in relazione al contesto «pubblico» nel quale vennero fatte e alle questioni politiche che erano in gioco: il ruolo del *Weltbund* di fronte alle responsabilità degli stati e il riconoscimento o meno della *Bekennende Kirche* nello stato come negli ambienti ecumenici. Ma esse non sono del tutto originali; già due anni prima, in un documento che riporta alcune annotazioni introduttive per una discussione in ambito ecumenico, ritroviamo accennati elementi quali: l'autorità di Cristo e la necessità della sequela nella fede, che si traduce in ubbidienza; il rifiuto della pace raggiunta solo attraverso la sicurezza di trattati politici; l'amore per il nemico; il

⁹ A titolo di esempio si può ricordare proprio un testo che colloca Bonhoeffer all'interno di una riflessione storico-teologica sui modelli etici della pace: HUBER-REUTER, *Friedensetik*, 123ss; tr. it. *Etica della Pace*, 170ss.

¹⁰ A questo proposito rimane aperto il problema se non ci sia un parziale fraintendimento almeno in una parte della letteratura secondaria che affronta il tema della pace in Bonhoeffer riportando e accentuando soprattutto queste pagine, e marginalizzando il dramma della scelta per la congiura.

rifiuto della grazia a buon prezzo,¹¹ tutti elementi che verranno sviluppati nel periodo che va dal 1934 al 1938, da Fanö all'esperienza del seminario di Finkenwalde.

2.1 *Le tesi*¹²

Nella conferenza di Fanö venne affidato a Bonhoeffer l'incarico di affrontare la questione relativa alla legittimità dell'autorità della chiesa nel prendere posizioni in questioni di carattere internazionale, cercando in tal modo di definirne mezzi e limiti. Alla base della discussione c'era la bozza del *Catechismo di pace* di Monod; questi, nell'Assemblea Ecumenica di Sofia, aveva ricevuto l'incarico di stilare un suo memorandum da passare in seguito a Bonhoeffer. L'idea di lavorare a un catechismo, anche se non specificamente legato al tema della pace, non era nuova al nostro teologo, il quale vi aveva già posto mano assieme all'amico F. Hildebrandt, nel 1931. Sarebbe poi ritornato sullo stesso progetto anche nel 1936, inserendo all'interno del testo alcune affermazioni profondamente significative. Egli scrive che «la chiesa non vuol saperne di una santità della guerra. Qui la guerra per l'esistenza viene condotta con mezzi disumani. La chiesa, che recita il Padrenostro, invoca Dio solo per la pace».¹³

Bonhoeffer preparò dunque per Fanö delle brevi tesi che «atterrirono»¹⁴ la Commissione preparatoria a causa della scelta di trattare quasi esclusivamente la questione della guerra. Gli venne addirittura chiesto che si attenesse maggiormente al tema proposto, «Chiesa e mondo dei popoli». Anche in questo il teologo dimostra di rimanere sempre oltre le posizioni correnti. Egli riteneva – alla luce degli avvenimenti internazionali di quei mesi, con il naufragio delle trattative sul disarmo, il caso Dollfuss in Austria e la sfilata delle truppe italiane al Brennero – che il problema che l'ecumenismo doveva inevitabilmente affrontare fosse quello della guerra e così concentrava il suo lavoro sulla necessità del superamento della guerra. Nell'introduzione egli scrive:

¹¹ GS V, 359ss.

¹² Le tesi in GS I, 212ss (ora anche in DBW 13, 295ss). Cf. anche il commento di TÖDT, *Dietrich Bonhoeffers ökumenische Friedensethik*, 103-107.

¹³ GS III, 252.

¹⁴ Così Schönfeld in una lettera del 10 agosto 1934, *Biografia*, 395: «Debbo dire che sono assai atterrito da ciò che il sig. Bonhoeffer presenta con la sua rigorosa delimitazione sul problema della guerra».

«Solo come chiesa, non come organizzazione fine a se stessa, il Weltbund può pronunciare con pienezza ai popoli la parola di Cristo».¹⁵ A partire da questa premessa Bonhoeffer analizza il problema della guerra, che gli sembra comprensibile da un triplice punto di vista.

Innanzitutto la guerra è un atto consapevole della volontà umana, del quale essa rimane totalmente responsabile. A tale impostazione corrisponde nel nazionalsocialismo l'interpretazione della guerra come azione della volontà morale per il mantenimento dello stato e la vittoria contro i nemici.

Questo approccio al problema della guerra risulta innovativo nella teologia di Bonhoeffer e appare segnato da quella maggiore coscienza della responsabilità umana che caratterizza il periodo successivo al 1933. La guerra non viene solo da Dio, e non è ineluttabilmente presente nella storia, ma rimane la conseguenza di una volontà malvagia dell'uomo.

Per il teologo, però, la guerra non è comprensibile come un fatto appiattito sulla storia, come conseguenza della pura responsabilità umana. Essa rimane «opera ostile a Dio» alla stregua della «malattia e delle catastrofi».¹⁶ Qui va fatta una precisazione. Bonhoeffer non intende introdurre la guerra all'interno di una visione fatalistica «naturale», attribuendo così a essa un carattere di perennità nella storia dell'uomo, ma intende invece ricondurre la storia dell'uomo alla caduta, alla presenza della tentazione e del peccato originale. L'accostamento della guerra alla malattia e alle catastrofi può risultare urtante, perché sembra svuotare la prima tesi, che affidava all'uomo la responsabilità politica del conflitto armato. Ma la costante dialettica fra responsabilità umana e volontà di Dio appare a Bonhoeffer necessaria, per non cadere nell'illusione della facile eliminabilità del demonio. La presunzione di salvarsi da soli è sempre in agguato e nasconde per il teologo di Berlino il rifiuto della fede e della guida di Dio.

Nel documento il corrispondente orizzonte interpretativo del nazionalsocialismo sta nel considerare la guerra come un fatto irresistibile ed ineliminabile sul quale l'uomo non ha nessun potere.

In questa tesi emerge dunque il problema dell'incontrollabilità

¹⁵ GS I, 212.

¹⁶ GS I, 212.

e della serietà del male. Ciò significa che la conversione dell'uomo non è sufficiente a sradicare la guerra dalla storia: «la via che porta attraverso la penitenza al rinnovamento è solo la via di Dio».¹⁷

Infine la guerra rivela un mondo che è decaduto nella legge della morte. Qui il nazismo tenta, attraverso l'indicazione dell'eroismo, di superare la decadenza e la morte.

Di fronte alla deformazione operata dalla propaganda nazionalsocialista, che rendeva positivi proprio quegli elementi considerati problematici in un orizzonte cristiano, quale era dunque il compito della chiesa? Superando l'illusorietà di un «pacifismo secolare»,¹⁸ Bonhoeffer indica quali siano i compiti della chiesa di fronte a questi tre elementi che caratterizzano la guerra.

Per cominciare, alla volontà umana deve essere contrapposto il comandamento di Dio «non devi uccidere». La giustificazione dell'uomo viene solo dal «Dio del discorso della montagna»¹⁹ e la chiesa gli deve ricordare che la guerra non costruisce la pace ma determina l'annientamento (*Vernichtung*). Scrive il teologo:

«All'obiezione che lo stato deve essere mantenuto la chiesa risponde: ma tu non devi uccidere. All'obiezione: la guerra crea la pace, la chiesa risponde: ma tu non devi uccidere. All'obiezione: la guerra crea la pace, la chiesa risponde ancora: questo non è vero, la guerra porta all'annientamento. All'obiezione: il popolo deve proteggersi, la chiesa risponde: hai già rischiato, nella fede, a sottomettere la tua protezione a Dio, nell'ubbidienza al suo comandamento? [...] Alla domanda: che cosa devo fare?, la chiesa risponde: abbi fede in Dio e sii ubbidiente».²⁰

Ritroviamo qui l'impostazione che emergeva dalla predica su Gedeone: la fede e l'ubbidienza sono la caratteristica dell'azione cristiana.

Per quanto riguarda poi la questione del male, Bonhoeffer ricorda come nessuna organizzazione umana possa spezzare il potere del demonio, che può essere vinto solo «attraverso la preghiera e il digiuno».²¹ Questo esorcismo rimane totalmente in mano a Dio.

¹⁷ *Predica dell'8 luglio 1934*, GS V, 527; in *Scritti*, 408. Torneremo più avanti su questo tema.

¹⁸ GS I, 213.

¹⁹ GS I, 213.

²⁰ GS I, 214.

²¹ GS I, 214.

Tale affermazione non indica nel pensatore di Berlino una visione pessimistica della storia, ma determina i limiti delle possibilità dell'uomo. La liberazione dal male, il «liberaci dal male» che conclude la preghiera del cristiano, non è organizzabile né controllabile ma passa attraverso il dono di Dio: «né fatalismo, né organizzazioni, ma preghiera! [...] La preghiera è più forte delle organizzazioni».²² La rimozione della guerra, infine, può significare la cancellazione di un simbolo del mondo caduto nella morte.

Ma non possiamo illuderci che con esso venga soppressa la sua causa.²³ Ciò significa che anche quando la situazione mondiale riuscisse a superare totalmente la guerra, l'uomo non potrebbe considerarsi padrone del suo destino e libero dal male²⁴ e dalla morte.

Le formulazioni che emergono dalle tesi, assolutamente provocanti, ci avvicinano a quello che sarà il mondo di *Sequela*. Il comandamento concreto più che discusso è accolto e determina un «no» esclusivo a ogni giustificazione della guerra, anche alla guerra di difesa.

2.2 «Chiesa e mondo dei popoli»²⁵

Sotto questo titolo troviamo il sermone che Bonhoeffer tenne la mattina del 28 agosto, non la relazione, andata perduta, che egli tenne più tardi. Lo stile che caratterizza l'esposizione è perciò quello delle sue prediche, dove l'ascoltatore non è posto di fronte ad argomentazioni di carattere rigorosamente razionale, ma viene investito dall'esigenza della disponibilità di fronte a Dio. Il discorso riveste comunque un'importanza fondamentale, perché, assieme alle tesi che abbiamo appena analizzato, è la più rigorosa esposizione che possediamo sul comandamento di pace di Gesù e

²² GS I, 214.

²³ Scrive Bonhoeffer: «Il fatto che la guerra sia un sintomo di un mondo caduto nella morte, mostra che anche la soppressione della guerra non sarebbe che la soppressione di un raccapricciante sintomo, ma non la soppressione della causa del male», GS I, 214.

²⁴ Abbiamo visto come il problema del male è ormai ricorrente. Per quanto riguarda il linguaggio è significativo ricordare come le tesi si concludano con due parole chiave: *Demoni e Diavolo*.

²⁵ *Kirche und Völkerwelt*, GS I, 216ss (ora anche in DBW 13, 298ss); «Chiesa e mondo dei popoli», in *Scritti*, 429ss.

sul rifiuto assoluto della guerra; solo in *Sequela* ritroveremo uno stile simile per efficacia e contenuti.

Questo cambiamento verso una più radicale accettazione del comandamento evangelico può darci maggiormente la dimensione della sua scelta di rimanere a Londra. Il suo soggiorno non è riconducibile solo al bisogno di riflettere in pace (nel 1933 invidia all'amico E. Sutz la possibilità di lavorare tranquillamente), ma piuttosto esso rappresenta quella parentesi che ha sempre preceduto le più significative decisioni del teologo berlinese. Da questo punto di vista nella sua vita non esiste mai disperazione (di-sperare, assenza di speranza), ma l'angoscia di una fede che si sente totalmente chiamata alla responsabilità verso il mondo. A Bonhoeffer potremmo applicare le parole che egli stesso pronunciò: «Non liberarsi più da Dio: ciò significa molta angoscia, molto scoraggiamento, molto turbamento, ma significa anche non poter essere più senza Dio, nel bene e nel male. Significa Dio con noi su tutte le nostre strade, nella fede e nel peccato, nella persecuzione, nello scherno e nella morte».²⁶

Nella predica di Fanö Bonhoeffer commenta la promessa di pace del Salmo 85: «Ascolterò che cosa dice Dio, il Signore: egli annuncia la pace per il suo popolo, per i suoi fedeli, per chi ritorna a lui con tutto il cuore».²⁷

La pace è un appello e un comando di Dio rivolto al mondo dei popoli. Il compito teologico non sta nella discussione del problema, come se la pace rientrasse fra le scelte umane, bensì nel percepire questo comandamento come assolutamente vincolante. Qui Bonhoeffer riprende quell'argomentazione che era già emersa nel suo corso su *Creazione e caduta* e che andava sotto il titolo di «Domanda devota». Essa è la domanda ipocrita che il serpente nella creazione e il cristiano nell'oggi pone a se stesso e agli altri: «Dio lo avrebbe detto?». ²⁸ Questa domanda, in apparenza assolutamente legittima e innocua, rappresenta il nemico più grande dell'obbedienza e perciò «il nemico mortale di ogni autentica pace». ²⁹ In tal modo si attribuisce all'uomo la possibilità di diventare giudice della Parola; in tal modo, come il giovane teologo sostiene nel corso universitario del 1932, l'uomo si arma

²⁶ *Predica su Geremia*, 21 gennaio 1934, in *GS V*, 505ss; *Scritti*, 396ss.

²⁷ Trad. CEI.

²⁸ *GS I*, 216; *Scritti*, 429. Si veda anche *DBW 3*, 96ss *CC*, 87ss.

²⁹ *GS I*, 216; *Scritti*, 429.

di un principio per aggredire la Parola. La gravità della domanda devota sta nel fatto di insinuare il dubbio che Dio stesso non conosca fino in fondo la natura umana e che quindi il suo comando di pace sia assolutamente irrealizzabile perché contro le leggi della natura. Quando l'uomo, con il *cor curvum in se*, mette in questione il comandamento di Dio, ergendosi alla pretesa di essere *sicut deus*, «prima di ubbidire lo ha già rinnegato».³⁰ E così il comandamento viene mediato e accanto a esso si discute sulla necessità di essere armati, sulla difesa del popolo, sul dovere di proteggere il prossimo. In questa prospettiva alcune delle argomentazioni presenti nella conferenza di Barcellona devono essere sembrate a Bonhoeffer il segno della sua presunzione di sapere da solo cosa fare.

In definitiva la domanda devota introduce proprio quel principio di ispirazione stabilito a partire dagli avvenimenti della storia, che Barth attribuiva come un'eresia alla teologia dei *Deutsche Christen*.

Qual è dunque la radice della pace? «Deve esserci pace, perché c'è Cristo nel mondo, cioè deve esserci pace perché c'è una chiesa di Cristo, per amore della quale soltanto vive ancora il mondo intero».³¹ La pace è fondata sulla presenza di Cristo nel mondo, che diventa il segno del nodo indissolubile che lega gli uomini; così i legami interni al mondo non perdono la loro validità, ma non sono definitivi di fronte a Dio. Perciò per chi resta legato a Cristo «la sua parola e il comando della pace è più santo e inviolabile delle più sante parole e opere del mondo naturale».³² Essere fratelli in Cristo significa, per Bonhoeffer, non poter rivolgere le armi gli uni contro gli altri, perché in questo modo esse sono rivolte verso Cristo. Egli rimane cosciente dell'«angoscia e della pena della coscienza»,³³ ma mentre nella conferenza di Barcellona il travaglio spirituale del cristiano giustificava la guerra, qui non gli rimane la possibilità di fuggire l'obbligo della pace. L'angoscia resta come situazione esistenziale, come componente della natura umana caduta. Essa si può aprire alla disperazione o alla speranza: alla disperazione quando si stabilisce il dovere di anticipare ciò che si considera un mancato adempimento della

³⁰ GS I, 217; *Scritti*, 430.

³¹ GS I, 217; *Scritti*, 430.

³² GS I, 217; *Scritti*, 430.

³³ GS I, 217s; *Scritti*, 430.

promessa di Dio; alla speranza quando si rimane aperti all'imprevedibile guida di Dio sulla storia, e ci si fida.³⁴

Il problema della pace porta alla domanda «come viene la pace?». La contrapposizione che abbiamo posto fra disperazione e speranza si concretizza nell'opposizione fra sicurezza e pace. La sicurezza rappresenta il controllo, la volontà di possedere dei principi attraverso i quali regolare la storia; essa è la negazione del futuro, il tentativo di sostituirsi a Dio. La sicurezza è la presunzione, «la prematura e arbitraria anticipazione dell'adempimento di ciò che si spera Dio faccia»,³⁵ cioè esprime la volontà di un adempimento anticipato a causa di un deficit di speranza. Se la sicurezza si basa dunque sulla diffidenza nei confronti dell'uomo e nei confronti di Dio, e ciò è la causa dei processi che conducono a nuove guerre, la pace rappresenta il rifiuto di volersi proteggere da soli.

«Pace significa affidarsi totalmente al comando di Dio, non volere sicurezze, ma nella fede e nell'obbedienza porre in mano a Dio onnipotente la storia dei popoli e non volerne disporre a proprio arbitrio. I combattimenti non sono vinti con le armi, ma da Dio. E inoltre vengono vinti solo là dove la via porta alla croce. Chi di voi può mai dire di sapere che significherebbe per il mondo se un popolo accogliesse il proprio assalitore non con le armi in pugno ma con la preghiera, disarmato, e proprio per questo armato dell'unica difesa e arma efficace? (Gedeone: troppa gente è con te ... Qui è Dio stesso che porta a termine il disarmo)».³⁶

La pace dunque risulta comprensibile attraverso la dimensione del rischio e del coraggio, proprio perché rappresenta il rovesciamento della sicurezza umana per accettare solo la sicurezza di Dio. La pace non è una dimensione del bambino inteso solo come essere giovane, ma soprattutto del bambino come simbolo della sicurezza non cercata in se stesso ma riposta in un Altro. Per Bonhoeffer queste considerazioni non possono però rimanere a livello dei principi, perché con ciò si ricadrebbe in quell'indeterminatezza che egli aveva condannato già nella conferenza di Cernohorské Kùpele, ma occorre offrire una prospettiva di attua-

³⁴ Cf. MOLTSMANN, *Teologia della Speranza*, 16ss; sono particolarmente interessanti i riferimenti al trattato di J. PIEPER, *Über die Hoffnung*, 1949.

³⁵ MOLTSMANN, *Teologia della Speranza*, che cita J. Pieper, 17.

³⁶ GS I, 218; *Scritti*, 430s.

zione. La pace si può realizzare solo attraverso la nonviolenza, attraverso l'accoglienza del proprio assalitore, attraverso la preghiera che rappresenta l'unica difesa e l'unica arma efficace. In queste affermazioni Bonhoeffer ha sicuramente presente l'esperienza di Gandhi. Egli sembrerebbe quasi accennare alla necessità di una difesa popolare nonviolenta: occorre però fare attenzione, perché la resistenza all'aggressore non è operata attraverso un'azione puramente storica, ma attraverso la preghiera (non compare a Fanö una definizione della resistenza nonviolenta articolata sul modello gandhiano). In tal modo nessuna guerra è più giustificabile, nemmeno quella di difesa.

Il compito di testimoniare in questa dimensione profetica la fede in Dio non può però, secondo il teologo, rimanere sulle spalle del singolo, perché «le potenze del mondo possono passare oltre senza nemmeno una parola»³⁷ e non basta nemmeno che una singola chiesa soffra per questo. Solo «il grande e unitario congresso ecumenico della santa chiesa di Cristo da tutto il mondo può dirlo in modo tale che il mondo, sia pur digrignando i denti, debba accorgersi della parola della pace».³⁸

Si percepisce la lucidità con cui Bonhoeffer vedeva la situazione contemporanea e insieme il desiderio di una chiesa in cui la dimensione profetica si concretizzi nel porre la storia davanti a Dio. Ma si comincia anche a intuire la presenza di quella dimensione di sofferenza che caratterizzerà sempre maggiormente le scelte, sulla via della pace, del teologo.

La sofferenza sta nel sentire che non si può rivolgere al mondo solo una parte della Parola di Dio, la più accomodante, ma tutta la Parola, che rimane sempre contro di noi.

«L'ora incombe, il mondo si irrigidisce nelle armi e terribile appare la sfiducia in tutti gli occhi, domani è possibile sentir suonare la fanfara di guerra: che aspettiamo ancora? Vogliamo diventare corresponsabili in misura maggiore di quanto non siamo mai stati prima?».³⁹

Il rifiuto di intervenire significa essere corresponsabili: la fede coraggiosa si assume profeticamente la responsabilità del mondo.

Dalla conferenza ecumenica di Fanö non uscì nessuna seria presa di posizione nei termini in cui l'avrebbe voluta Bonhoeffer,

³⁷ GS I, 218; *Scritti*, 431.

³⁸ GS I, 219; *Scritti*, 431.

³⁹ GS I, 219; *Scritti*, 431.

come una chiara condanna della guerra.⁴⁰ Egli rimase ancora una volta abbastanza solo, e perfino la stampa internazionale non diede al suo intervento il peso che meritava: se accolte superficialmente le sue affermazioni potevano sembrare molto vicine a quelle, meno fondate, del pacifismo anglosassone.

In un successivo progetto della Chiesa Confessante, stilato in preparazione alla conferenza mondiale delle chiese che si tenne nel 1937 a Oxford, troviamo alcuni degli elementi della posizione di Bonhoeffer, ma essi appaiono molto smorzati e privi di quella carica rivoluzionaria che caratterizzava la conferenza di Fanö.⁴¹ Nello stesso anno egli chiese di essere dispensato dall'incarico che ricopriva nel *Weltbund*.

Nelle tesi e nella predica egli indica comunque una strada precisa nella direzione del possibile superamento della guerra, con una tensione escatologica e un'inquietudine che non ritorneranno forse più in questi termini. O. Dudzus ricorda: «Fin dal primo momento dominò l'assemblea una tensione che lasciava senza fiato. Molti avranno avuto il presentimento di non poter dimenticare quanto terminavano di sentire. [...] Bonhoeffer era balzato tanto avanti che la conferenza non lo seguiva».⁴²

2.3 Il problema del tempo⁴³

A questo punto dobbiamo domandarci se dietro alle affermazioni di Bonhoeffer sul problema della guerra non ci fosse anche la percezione di assistere, se così si può dire, a una «contrazione del tempo», a una accelerazione degli avvenimenti che non permetteva di spostare in avanti decisioni vitali; non si dimentichi che dall'ascesa al potere di Hitler alla fine della seconda guerra mondiale non passarono che dodici anni...

Non abbiamo tuttavia, in questo periodo, nessuna trattazione specifica sul tempo. Il tema, però, divenne sempre più importante, al punto che esso fu oggetto di riflessioni più organiche alla

⁴⁰ Cf *DBW* 6, *Nachwort* von E. FEIL, C. GREEN, H.E. TÖDT, I. TÖDT, 417ss.

⁴¹ TÖDT, *Dietrich Bonhoeffer's ökumenische Friedensethik*, 107.

⁴² Dal testo W.D. ZIMMERMANN hrsg., *Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer*, München 1964, 1969; London 1969. Tr. it. *Ho conosciuto Dietrich Bonhoeffer*, Brescia 1970; qui O. DUDZUS, *I pali fra le ruote*, 95s.

⁴³ Per un approccio più filosofico e meno legato al nostro tema sul problema del tempo, si veda per esempio U. PERONE, «Verità e tempo in Bonhoeffer», in *Annuario Filosofico* 2, Milano 1986, 259-275.

fine della sua vita.⁴⁴ Ma è certo che dietro le parole pronunciate a Fanö troviamo un senso del tempo che impressiona: «l'ora incombe... che aspettiamo ancora?». Il problema acquista tutto il suo spessore se messo in relazione al tema della pace: potremmo quasi dire che le prime riflessioni segnate dal tempo, con la percezione dell'urgenza della decisione, il senso dell'incompiuto, il rapporto fra ultimo e penultimo, si configurano proprio a partire dalle riflessioni sulla pace: parlare di pace non è parlare del senso del tempo? Perfino la riflessione sui mezzi, che in questo caso si svolse attorno alla forma del «concilio» (inteso come modello per affrontare il problema della guerra e della pace e per ricomporre i conflitti), cambia radicalmente in relazione al tempo. Quale dunque la visione di Bonhoeffer alla conferenza di Fanö? Un dato salta subito agli occhi: il tempo è innanzitutto drammatico, spezzato fra la promessa e il compimento, dipinto a tinte oscure, tempo della guida di Dio e dell'azione del demoniaco, addirittura, nella conclusione delle «Tesi», tempo del diavolo e dell'assenza di Dio; ciononostante questo tempo «è oggi il bene più prezioso; perché chi sa quanto tempo gli è ancora donato...».⁴⁵

E in questo tempo, definito da Bonhoeffer più attraverso l'impetuoso divenire della storia e la minaccia della distruzione, che attraverso la riflessione teologica o filosofica, la chiesa deve far risuonare il suo annuncio di pace. Perché? Se il tempo è il luogo del male, perché affannarsi? Se la storia non è che l'infinita concatenazione delle sofferenze umane, perché impegnarsi a cercare vie di pace irreali? E perché muoversi, perché richiamare a una decisione forse perdente, perché sperare che affaticarsi contro il male nel tempo serva a qualcosa? Perché scoprire che il tempo stringe?

A Fanö la pace si comprende solo in relazione a queste domande: essa è un operare nel «frattempo», nel tempo di mezzo, in quel tempo che non si racchiude fra la nascita e la morte, che appartengono anch'esse al frattempo, ma fra la caduta e il ritorno di Cristo, fra il peccato e l'avvento finale del Regno, fra l'immer-

⁴⁴ Alcune pagine, fra le più belle di Bonhoeffer, scritte sul limitare del 1943, portano il titolo «Dieci anni dopo» (WE, 9ss; RR, 59ss); inoltre il tema fu oggetto di un saggio, scritto nel carcere di Berlino Tegel che purtroppo è andato perduto; infine le lettere scritte a Maria nascono anche da un globale ripensamento sul tempo.

⁴⁵ Lettera a Maria del 20.9.43; D. BONHOEFFER-M. VON WEDEMAYER, *Brautbriefe*, Zelle 92, 56.

sione nel male e la promessa di Dio, fra la presunzione dell'auto-sufficienza e l'affidarsi al Signore della storia, fra l'introduzione della decadenza e i «cieli e terra nuova». La pace, potremmo dire, non è racchiusa per Bonhoeffer fra due «*Chronoi*», ma fra due «*Kairoi*». La pace è un intervallo, ma non fra due guerre, che la definiscono in negativo, bensì fra due avvenimenti che hanno a che fare con Dio, attraverso i quali soltanto acquista un senso l'operare per la pace. Ma non solo: la pace non è prosecuzione della caduta, ma segno sulla via del Regno, anticipazione, mai compiuta nel nostro tempo, della promessa. Tutto ciò è una rivoluzione, rispetto a Barcellona! Se là il tempo si riduceva al presente, al mio presente, e il fondamento dell'azione era collocata nel passato (i torti subiti...), ora il futuro inizia a entrare nella determinazione dell'etica. In un mondo che si andava costituendo a partire dalle proprie presunte radici razziali e culturali, che riscopriva nei miti della purezza tramandata il senso del tempo, Bonhoeffer pone il criterio dell'azione in avanti: non è la condanna delle azioni passate che informa l'azione, ma la decisione di fronte alla prossima guerra.

Non bisogna pensare, però, che questo sia il segno di una totale responsabilità nei confronti delle generazioni future. Se Barcellona era il luogo dell'autoaffermazione, del mio diritto, il luogo quasi dell'annullamento dell'escatologia, l'accento a Fanö è posto sul diritto di Dio e sul dovere dell'obbedienza sulla strada della pace che egli ci indica, riaffermando che la prospettiva che dà senso alla storia è proprio l'escatologia. Pur nella distanza che le separa, le due posizioni si toccano però nella loro radicalità. Solo qualche anno dopo la visione di Bonhoeffer verrà contrassegnata decisamente dal concetto di responsabilità, che darà al tempo un senso nuovo: il *Füreinandersein*, l'essere per gli altri, per coloro che vivono oggi e per coloro che verranno, diventerà una nuova chiave per leggere il senso del tempo che ci è donato da Dio, perché in esso viviamo fedeli alla terra.

2.4 Epilogo

L'incontro di Fanö si concluse con una conferenza giovanile nella quale, fra i temi trattati, apparve quello dell'obiezione di coscienza al servizio militare in guerra: questo diverrà un serio problema per Bonhoeffer, perché alcuni mesi dopo verrà decretato in Germania l'obbligo generale del servizio militare. Un giova-

ne presente interrogò Bonhoeffer sulla spiaggia chiedendogli cosa avrebbe fatto in caso di guerra: «Egli lasciò scorrere la sabbia fra le dita, scrutò davanti a sé per poi fissare tranquillamente chi lo interrogava: “Prego Dio di darmi la forza allora di non prendere in mano le armi”».⁴⁶

Lasciato Fanö il teologo non ritornò direttamente a Londra, ma fece visita all'amico Lasserre, che viveva a Bruay en Artois in un poverissimo quartiere industriale: lì fece ancora una volta l'esperienza della predicazione nelle strade.

Vogliamo concludere con un'ultima osservazione: in questo periodo si può avere l'impressione che la battaglia condotta per l'autenticità della confessione legittimi l'esistenza di chiese particolari che hanno un loro valore assoluto all'interno di una situazione particolare. Questo non era il pensiero di Bonhoeffer, che rimane convinto, e questo emerge significativamente in relazione al discorso sulla pace, della necessità di riconoscere una chiesa universale, perché solo essa può in realtà pronunciare il comandamento concreto. Forse su questo versante il suo sguardo vedeva l'essenziale, e tralasciava le difficoltà che si frapponivano a un tale progetto: il concetto di eresia, dunque, non è volto alla separazione ma al riconoscimento dell'unica chiesa di Cristo. Solo essa può contrastare, con l'aiuto di Dio, il male. Ma egli guardava veramente troppo lontano; ciò che diceva appariva probabilmente solo un sogno.

⁴⁶ W. MAECHLER, *Vom Pazifisten zum Widerstandskämpfer. Bonhoeffers Kampf für die Entrechteten*, in *Die mündige Welt*, I-V, hrsg. von J. Glenthoj, München 1955, 1969. Qui MW I, 92.

VI

L'INDIA

L'India di Gandhi esercitò su Bonhoeffer una fortissima attrazione per tutta la sua vita. Egli cullò il progetto di poterla raggiungere fin dal suo soggiorno a Barcellona. Ma i motivi che lo spinsero a riprogettare più volte questo viaggio non rimasero sempre gli stessi: si approfondirono progressivamente subendo lo stesso processo di concentrazione cui abbiamo assistito nel suo sviluppo teologico. Se la caratteristica del suo essere cristiano sta, come abbiamo già rilevato, nel cammino dalla presunzione all'umiltà, lo stesso percorso dall'alto verso il basso, dalla curiosità intellettuale, alla necessità di cercare forme concrete per la realizzazione del Vangelo, egli compie nella preparazione dei suoi viaggi. Questi progetti coincisero sempre con lo spostamento di Bonhoeffer dalla Germania per recarsi in altri stati dai quali avrebbe poi dovuto raggiungere l'India.

1. I primi due progetti: il cercare

La prima idea, che risale al 1928, durante il suo soggiorno spagnolo, va compresa all'interno di quelle tensioni verso l'Oriente che caratterizzavano la Germania, e l'Occidente in genere, del primo dopoguerra.

Bonhoeffer aveva letto, ancora durante il periodo universitario, le opere di H. Hesse, il cui libro *Siddharta* risale al 1922. Da quei testi emergono due caratteristiche che probabilmente lo affascinarono: la prima è rappresentata dalla diversità culturale di un mondo che sembrava riuscire a dare risposte alle questioni fondamentali della vita in modo forse più efficace della cultura occi-

dentale uscita dalla Grande Guerra. La seconda va individuata nell'atteggiamento dei personaggi di Hesse, definibili come *Suchende*, come coloro che cercano: essere in ricerca fa parte, per Bonhoeffer, dell'essere stesso dell'uomo. A Barcellona egli vuole uscire dalla quotidianità e se da una parte è forse vero che il sentimento che lo spinge verso l'Oriente è ancora indistinto, è altrettanto vero che nella ricerca è sempre già presente *in nuce* la verità verso cui si tende. È un compagno di studi, U. Esche, che ricorda come in una notte d'inverno, già nel 1924, Bonhoeffer avesse parlato con lui di Gandhi.¹

Quando, per la seconda volta, il teologo tenta di raggiungere l'India, ora attraverso l'America, non riuscendoci a causa di difficoltà economiche, il suo atteggiamento è già diverso. All'amico Sutz, in una lettera del maggio 1932, egli scrive:

«Un anno fa il Messico, con Lasserre! Non posso quasi pensarci senza lasciarmi prendere di nuovo da un desiderio quasi insensato, questa volta dell'Oriente. Non so ancora quando vi andrò. Ma non potrà aspettare più molto. Ci devono pur essere altri uomini sulla terra che sappiano e possano più di noi. Ed è semplicemente meschino non muoversi per andare anche da loro a imparare».²

Il primo motivo che lo spinge dunque a volgere lo sguardo all'India va riconosciuto, all'inizio degli anni Trenta, nella situazione «davvero disperata» che caratterizzava quel periodo. L'Oriente rappresentava la possibilità di incontrare uomini che potevano indicare soluzioni diverse. In questo Bonhoeffer dimostra di rendersi conto dei limiti dell'eurocentrismo, affermando quindi la necessità di conversione di una cultura che vedeva ormai in declino.

Ma accanto a questa motivazione ne compare un'altra, che anticipa di più di un decennio le affermazioni che troviamo nelle lettere dal carcere. Alla fine del 1931 scrive all'amico Rössler:

¹ Si trovano spigolature interessanti, dietro ai progetti per l'India. Vogliamo ricordare un piccolo particolare: una delle figure che incise maggiormente sulla personalità del giovane Bonhoeffer è la nonna materna, con la quale Dietrich ebbe fin da giovanissimo una ricca e singolare corrispondenza e che incoraggiò già nel 1928 il suo primo progetto di viaggio. Ella gli scrisse in quell'anno: «Al tuo posto io cercherei di venire a conoscere il mondo così diverso dell'Oriente. Penso anche solo all'India, a Budda e al suo mondo», *Biografia*, 105.

² Lettera a E. Sutz, 17 maggio 1932, in *GS I*, 32; *Scritti*, 131.

«...la chiesa madre di per sé è prossima alla morte [...] Io vorrei ancora vedere se da un grande paese, l'India, possa venire la risoluzione di questo grande problema; altrimenti sembra che siamo alla fine, sembra che siamo alla grande morte del cristianesimo. Forse la nostra epoca è ormai alla fine e il Vangelo è affidato a un altro popolo per essere forse predicato con parole e azioni tutte diverse?».³

La fine del cristianesimo. È questa coscienza che lo accompagna nella sua ricerca. Non risulta ancora chiaro cosa significa fine e morte del cristianesimo e non è nemmeno scontato quale sia il peso delle affermazioni su una rivelazione del Vangelo a un altro popolo. È certo però che ora la sua attenzione non si rivolge fuori dall'Europa per una motivazione puramente culturale, che egli non è solo curioso di avvicinare altri popoli: ciò che lo muove è molto più profondo. È purtroppo difficile dire se ci fosse, dietro le sue affermazioni, qualcosa di più di un semplice atteggiamento, se egli avesse cominciato a leggere approfonditamente Gandhi. Non si deve pensare comunque a un Bonhoeffer improvvisamente dedito a un miscuglio eclettico di religioni diverse: abbiamo già visto, nel trattare l'ecumenismo, come egli fosse generalmente ostile alle esperienze di superficiale amicizia fra le religioni, ed egli usciva da un ambiente nel quale la formazione era molto rigorosa, non permettendo certamente al giovane docente quelle confusioni che noi potremmo fare. Piuttosto queste sue affermazioni vanno collocate nella coscienza, che gli veniva dalla teologia dialettica, che Dio rimane «il sempre veniente» e che il suo essere tale supera le nostre previsioni e le nostre considerazioni. Parlando dell'India e contrapponendola a un cristianesimo ormai alla fine egli non rinnegava la funzione di Cristo nella storia, ma affermava la non riducibilità al mondo occidentale della sua presenza: Dio non sta dove io lo voglio vedere, ma dove egli si rivela. La chiesa, con la definizione dell'*extra ecclesiam nulla salus*, è certamente un problema aperto:⁴ ma fra l'ipotesi che la morte del cristianesimo nell'occidente sia la fine anche di Dio, e quella che lascia a Dio la possibilità di irrompere inaspettatamente nella storia, Bonhoeffer sceglie la seconda.

³ Lettera a Rössler, 18 ottobre 1931, in *GS I*, 61; *Scritti*, 134.

⁴ In merito è opportuno ricordare che in definitiva tutta la lotta della Chiesa Confessante si fondava sul problema della salvezza in relazione all'appartenenza alla chiesa: il problema della visibilità della chiesa di Cristo e quello del concetto di eresia sono centrali nel *Kirchenkampf*.

Il problema teologico che gli impone l'India rimane irrisolto: vi possiamo però riscontrare elementi che divennero parte della riflessione teologica successiva, da quello dei Cristiani anonimi – sul quale egli ritornerà anche nelle lettere dal carcere parlando di *cristianesimo inconsapevole* – a quello che il concilio Vaticano II, riferendosi proprio alle religioni orientali, definisce «un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini».⁵

Bonhoeffer, parlando della morte del cristianesimo, getta le basi per un ecumenismo nuovo, per una disponibilità dialettica a non considerare la teologia occidentale come quella che possiede la verità, ma ad accettare la presenza e la guida di Dio nella storia come un dato reale e indisponibile. È facile intuire quanto tale atteggiamento antidogmatico fosse decisivo anche in altre questioni, fino a quella degli ebrei. In definitiva quello che entrava in gioco era il problema della verità, di fronte al quale Bonhoeffer sembra intuire la via del dialogo *intrareligioso*, più che quella del dialogo *interreligioso*.⁶ Ciò significa che egli accetta, pur non rinunciando a nulla del suo cristocentrismo, «di non postulare unilateralmente le regole»⁷ dell'incontro con l'esperienza di Gandhi.

Di più è difficile dire, se non che dalle posizioni che contraddistinguono quegli anni emergono forse problemi ai quali egli non poté dare risposta: l'India appare come una di quelle piste che Bonhoeffer ha intuito e indicato perché altri la percorressero.

2. Il discorso della montagna alla luce della nonviolenza

Il terzo progetto fu indubbiamente il più consistente. Esso coincide con il suo soggiorno a Londra e fu organizzato con dovizia di particolari. Bonhoeffer si preparò a lungo nel corso del 1934; egli venne a contatto con C.F. Andrews (che conosceva Gandhi e che scrisse libri su di lui) e Mira Bai (collaboratrice e discepola del Mahatma; Bonhoeffer la seguì spesso nelle sue conferenze), studiò gli scritti di Gandhi che riuscì ad avere, ed entrò in contatto con pacifisti inglesi che stavano approfondendo le li-

⁵ Dichiarazione conciliare *Nostra aetate*, 2-c, in *Tutti i documenti del Concilio*, Milano 1983, 533.

⁶ I termini usati sono tratti dal libro di R. PANIKKAR, *The Intra-religious Dialogue*, Barcelona 1977; tr. it. *Il dialogo intrareligioso*, Assisi 1988.

⁷ PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, 194.

nee portanti del pensiero del maestro indiano. Si fece perfino preparare una lettera di presentazione dal vescovo Bell, il quale la inoltrò a Gandhi nell'ottobre del 1934: poco tempo dopo Bonhoeffer ricevette l'invito del Mahatma.⁸

Nella sua lettera il vescovo di Chichester adduceva due motivi che spingevano il giovane amico a voler intraprendere il viaggio: l'uno era riconoscibile nella prassi nonviolenta, che appariva al teologo in armonia con l'imitazione di Cristo; l'altro nell'incontro con le esperienze di vita comunitaria che erano sorte attorno al Mahatma. Quest'ultimo particolare non è irrilevante poiché la Chiesa Confessante stava organizzando delle scuole di formazione clandestine per i suoi pastori. La ricerca di un modello nell'ambiente di Gandhi ci fa capire quali fossero le aspettative di Bonhoeffer anche in relazione alla resistenza contro il regime.

Eppure egli non poté mai partire a causa dell'aggravarsi della situazione in patria e della proposta, nel 1935, di dirigere proprio uno di quei seminari nei quali si stava tentando di realizzare un nuovo modello di vita comune. Questo viaggio, il più accurato da un punto di vista personale, rimase forse il più incompreso dagli amici: Hildebrandt e Jacobi tentarono di dissuaderlo, e perfino Barth, quando nel 1936 scrisse al giovane teologo, in relazione ai tentativi di raggiungere l'India usò un tono che, seppur rispettoso, non lasciava certo trasparire apprezzamento per quel progetto.⁹ Le grandi scelte rimangono avvolte nel mistero della solitudine della coscienza di fronte a Dio.

Cosa spingeva ancora Bonhoeffer verso l'Oriente?

Il documento che ci lascia intuire con maggiore chiarezza le sue motivazioni risale al 1932, ed è una conferenza sul diritto all'autoaffermazione che egli tenne al Politecnico di Berlino.¹⁰ In quell'occasione Bonhoeffer innanzitutto si distanzia dalle posizioni finali della conferenza sull'etica di Barcellona, nella quale aveva introdotto il paragone fra la vita dei singoli, con le sue esigenze di crescita, e quella dei popoli: qui ci troviamo di fronte ad affermazioni che vanno nella linea opposta, in direzione addirittura

⁸ La lettera del Mahatma, datata 1° novembre 1934, è riportata in BETHGE-BETHGE-GREMMELS, *Dietrich Bonhoeffer, Bilder aus seinem Leben*, 137. Gandhi vi sottolinea la sua totale disponibilità ad accogliere nella sua comunità il teologo tedesco; cf. *DBW* 13, 213s.

⁹ Lettera di Barth, 14 ottobre 1936, in *GS II*, 283ss; *Scritti*, 504ss.

¹⁰ *Il diritto all'autoaffermazione*, 4 febbraio 1932, in *GS III*, 258ss; *Scritti*, 138ss.

ra del superamento del diritto nazionale, ponendo in tal modo alle nazioni la domanda «che diritto hai di esistere?». Come popolo di antica storia o come popolo giovane

«hai diritto a estendere i tuoi confini mentre altri popoli soffocano nelle strettezze interne? Hai diritto ad annientare per il tuo interesse la fiorente cultura del paese vicino? L'alternativa è fra la difesa del diritto nazionale o la rinuncia a esso».¹¹

Ciò che colpisce nella conferenza in questione non è, però, questa tesi, che appare in linea con le preoccupazioni per l'influenza che il nazionalsocialismo esercitava sui giovani, e con le idee relative agli ordini di conservazione, che risalgono allo stesso periodo. La novità sta nella contrapposizione di due modelli, quello occidentale e quello indiano, come criteri interpretativi sia del comportamento del singolo che dei fenomeni sociali e del diritto internazionale.

La soluzione occidentale è quella della civiltà euro-americana che pone il principio creativo della storia nella guerra e nella macchina; l'affermazione di se stessi avviene nel mondo occidentale attraverso la sopraffazione dell'altro e il dominio sulla natura. Questo, secondo Bonhoeffer, non è un dato naturale ma vi si può leggere un atteggiamento culturale che è quello della volontà di una «innata preminenza su tutti gli altri viventi».¹² Per questo l'uomo occidentale può permettersi di non amare la natura e di non amare gli altri, perché il suo cammino nella direzione della natura e degli altri rimane spezzato. Ma dietro questa volontà di dominio e di potenza si cela l'incapacità dell'uomo occidentale di soffrire per amore.

Il secondo modo di porsi di fronte all'affermazione di sé è quello che Bonhoeffer riconosce nell'India. Egli intravede nell'uomo orientale la volontà di dedicarsi liberamente ad approfondire la ricerca di se stesso e di riconoscere così in ogni forma della natura una «silenziosa risposta: *tat tvam asi*, tu sei questo, tu in persona».¹³ L'uomo orientale rifiuta quella lacerazione che caratterizza invece l'occidente, non accetta la sopraffazione della vita dell'altro o della natura, poiché «la vita è anima, anzi la vita è te stesso e quindi non devi far violenza a nessun essere viven-

¹¹ GS III, 260; *Scritti*, 140.

¹² GS III, 264; *Scritti*, 142.

¹³ GS III, 261; *Scritti*, 140.

te».¹⁴ Essere forti significa opporsi all'allettamento che viene dall'illusione di prevalere con la violenza. L'uomo deve imparare a soffrire, a cedere, a morire piuttosto che affermare se stesso. I cardini del mondo orientale diventano l'amore e la sofferenza attraverso i quali, superando l'affermazione di sé, si entra a far parte del tutto. Ma se questa concezione potrebbe sembrare per certi aspetti inaccettabile a Bonhoeffer, che sostiene la necessità della responsabilità per gli altri, egli riconosce in Gandhi colui che è riuscito a spostare tali principi dal piano personale a quello della collettività. «La grande impresa di Gandhi è stata di estendere questa concezione della vita, che è per i singoli individui, a un popolo e al suo problema nazionale, e di sottoporre anche la comunità al comandamento: non annientare alcuna vita, soffrire è meglio che vivere con la violenza».¹⁵

Il teologo tedesco riconosce così nell'operato del Mahatma la presenza del comandamento della resistenza nonviolenta. Questo atteggiamento sembra valorizzare maggiormente il diritto alla vita che non è qualcosa che noi diamo a noi stessi, ma qualcosa che ci viene donato. Non solo: il rifiuto della preminenza sull'altro coincide con l'accettazione di essere vincolato dalla storia, che non mi sono dato, ma che mi determina. Con ciò l'unico atteggiamento positivo di fronte agli altri rimane quello della responsabilità. La grandezza del pensiero orientale si riconosce allora nel fatto che la responsabilità è vissuta «attraverso la possibilità di morire per gli altri».¹⁶

La stessa responsabilità per l'altro deve essere, secondo Bonhoeffer, applicabile anche al popolo; esso può sottrarsi, nel tentativo di affermare in assoluto solo se stesso, all'interdipendenza storica, ma questa rimane una «possibilità demoniaca». Questa prospettiva, caratteristica dell'occidente, rimane però contrapposta all'orizzonte del cristianesimo, che nasce dalla figura di Gesù

¹⁴ GS III, 262; *Scritti*, 141.

¹⁵ GS III, 263; *Scritti*, 141. Scrive Gandhi: «Benché nella natura vi sia indubbiamente repulsione, essa vive di attrazione. L'amore reciproco permette alla natura di sopravvivere. L'uomo non vive di distruzione. L'amore di sé obbliga al rispetto per gli altri. Le nazioni rimangono unite perché vi è reciproco rispetto fra gli individui che le compongono. Un giorno dovremo estendere la legge nazionale all'umanità, così come abbiamo esteso la legge familiare per formare le nazioni – una famiglia più grande». GANDHI, *Antiche come le montagne, I pensieri del mahatma sulla verità, la nonviolenza, la pace*, Milano 1993, 161.

¹⁶ GS III, 266; *Scritti*, 143.

di Nazareth: Egli, compiendo il sacrificio per l'umanità, assume la responsabilità di morire per gli altri.

Così nella conferenza al Politecnico l'inizio e la fine si congiungono: se pur rimane una differenza fondamentale e insuperabile nella concezione di fondo della vita, l'idea orientale che Bonhoeffer riconosce nella sofferenza per gli altri si congiunge con la follia della croce. Il mondo occidentale appare al teologo la negazione della libertà sofferta e vissuta per gli altri, che caratterizza il messaggio di Gandhi e quello del Vangelo.

Approfondendo maggiormente questi pensieri, nel corso del 1934 considera l'India come il luogo in cui il comandamento della nonviolenza si stava sperimentando fino in fondo a opera del Mahatma. Con l'inizio del *Kirchenkampf* abbiamo visto quanto fosse diventata importante la definizione del comandamento concreto nella linea della pace. Ma abbiamo anche visto come ciò che crea delle difficoltà sia la questione dei mezzi di lotta. Bonhoeffer probabilmente non si avvicina all'India alla ricerca di quel comandamento concreto che egli ha in qualche modo già identificato, e che fra l'altro coincide con il comandamento di pace di Gandhi, ma a causa della sensazione che lì fosse realizzato in maniera più precisa l'appello alla concretezza. In questo vedeva un compito davvero inaggrabile: nella conferenza di Fanö, proprio in riferimento alla lotta nonviolenta in atto in India, egli ebbe a dire: «Dobbiamo vergognarci davanti ai non cristiani dell'Oriente. Possiamo lasciare soli i singoli individui che rischiano la vita per questo messaggio?». ¹⁷

3. La liberazione fra realizzazione umana e dono di Dio

La vita e l'azione di Gandhi, come il suo pensiero, si possono leggere alla luce della liberazione. Questa non va intesa solo come liberazione politica dell'India; il termine *swaraj*, rapportato al singolo, è molto più ricco e implica una condotta morale senza menzogna, alla ricerca della verità e nell'assunzione di responsabilità verso gli altri. «Il vero *swarajya* consiste nel dominio di sé. Solo è capace di ciò colui che conduce una vita morale, non inganna nessuno, non tradisce la verità, e compie il suo dovere ver-

¹⁷ GS I, 219; *Scritti*, 431.

so i suoi genitori, sua moglie, i suoi figli, il suo domestico e il suo vicino».¹⁸ Con queste due dimensioni, quella personale e quella politica, Gandhi assolve per Bonhoeffer una funzione di richiamo al reale e di fedeltà alla terra: la liberazione dell'uomo che il teologo riconosceva nel messaggio di pace del Vangelo percorreva le strade dell'India.

Bonhoeffer aveva già incontrato, durante il suo soggiorno americano, un messaggio di liberazione che partendo dal Vangelo intendeva modificare la storia: quello del *Social Gospel*. Esso rappresentava il Vangelo dell'azione, e poneva realmente il cristiano di fronte all'obbligo della decisione, proprio a causa di quell'inesorabile serietà con cui guardava alla realtà. Ambedue queste esperienze riconoscevano nello stato di asservimento la negazione della volontà di Dio e da questo facevano scaturire la necessità dell'operare. Ma ciò che forse stimolava maggiormente l'interesse di Bonhoeffer era la differenza fra le due esperienze. Innanzitutto sul piano politico l'azione del *Social Gospel* non era volta a una modificazione dello stato che passasse attraverso la resistenza nonviolenta, nel senso in cui essa si realizzava in India, e rimaneva in una prospettiva occidentale, che vedeva la storia del Regno di Dio nello sviluppo dalla monarchia alla democrazia. In sostanza il *Social Gospel*, se da una parte valorizzava l'incidenza del Regno di Dio nella storia, dall'altra operava un appiattimento sulla storia stessa. Il Vangelo correva il rischio di diventare un'etica che non lasciava spazio all'intervento di Dio nella liberazione. Dio dunque rimaneva solo immanente al mondo. Nel *Social Gospel* il concetto di salvezza risultava complessivamente estraneo al concetto di liberazione, e al Regno di Dio veniva preclusa una seria dimensione escatologica. Queste conclusioni apparivano inaccettabili a Bonhoeffer, per il quale Dio non era riconducibile semplicemente a un principio etico né al motore del progresso storico.

La concezione che aveva invece Gandhi dello *swaraj*, se poteva essere assimilata a quella del *Social Gospel* in alcuni punti, riconducibili all'esigenza della promozione dell'uomo nella storia, rimaneva comunque enormemente lontana nella considerazione di Dio. La fiducia, ottimisticamente illimitata, nelle capacità

¹⁸ Gandhi, citato in I. JEUSDASAN, *A Gandhian theology of liberation*, New York 1984; tr. it. *La teologia della liberazione in Gandhi*, Assisi 1986, 88.

dell'uomo che caratterizzava il *Social Gospel* diventava coscienza del nostro bisogno dell'aiuto di Dio in Gandhi:

«Non mi sono mai sognato che avrei potuto ottenere lo *swaraj* attraverso i miei sforzi personali o aiutato soltanto dagli indù. Ho necessità dell'appoggio dei musulmani, parsi, cristiani, sikh, ebrei, e tutti gli altri indiani. Ho bisogno dell'appoggio perfino degli inglesi. Ma so altresì che tutta questa assistenza congiunta è senza valore se non ho ben altra assistenza, ossia quella di Dio. Tutto è vano senza il suo aiuto e se egli è al nostro fianco in questa lotta nessun altro aiuto è necessario. Un *satyagrahi* non ha alcun potere che possa dirsi suo proprio. Tutto il potere che egli sembra avere è di Dio e da Dio».¹⁹

Forse qui è riconoscibile uno degli aspetti che maggiormente avvicina Bonhoeffer al Mahatma; questa dimensione della guida di Dio dava alla lotta nonviolenta per la liberazione dell'India un significato più alto e più vicino alla sua esperienza personale di quello ravvisabile nel *Social Gospel*. In una lettera alla nonna del 1934, il teologo le scrisse di avere l'impressione che

«in quel "paganesimo" ci sia forse qualcosa di più cristiano che in tutta la nostra chiesa del Reich. In effetti anche il cristianesimo è di origine orientale e noi l'abbiamo tanto occidentalizzato e penetrato di tante considerazioni sulla civiltà che proprio per questo è andato perduto, così come oggi lo stiamo sperimentando».²⁰

Usando le parole di H. Hesse potremmo dire che quello di Bonhoeffer voleva davvero essere, nel senso più autentico del termine, un *pellegrinaggio in Oriente*.

¹⁹ Gandhi, in JESUDASAN, *La teologia della liberazione in Gandhi*, 154.

²⁰ *Lettera alla nonna materna*, 22 maggio 1934, GS II, 182.

VII

FINKENWALDE: LA PACE COME SEQUELA

1. Concentrazione sulla Bibbia e prassi politica

Ogni ritorno implica per Bonhoeffer una reimmersione totale. E così è anche nella primavera del 1935 quando, riponendo ancora una volta il desiderio di una parentesi indiana, egli rientra in patria per assumere la direzione di un *seminario di predicazione* della Chiesa Confessante. Come già accennato con il sinodo di Dahlem la *Bekennende Kirche* si era strutturata al suo interno per garantire anche la formazione dei pastori. Il primo seminario era sorto nel 1934 a Elberfeld e nell'aprile 1935 a Bonhoeffer venne affidato l'incarico di curare quello che si apriva a Zingst, sul Mar Baltico. Due mesi dopo i seminaristi si spostarono a Finkenwalde. Questi seminari rappresentarono veramente, fino al 1938, dei centri di resistenza contro il sempre maggiore controllo statale, e riuscirono a sopravvivere, almeno in un primo tempo, grazie alla scarsa reputazione che veniva attribuita agli ambiti di formazione non tradizionali. Gli elementi che caratterizzano questo periodo, fino alla chiusura del seminario, per decreto di Himmler, nell'autunno del 1937, sono rappresentati, all'interno, da una concentrazione straordinaria sulla Bibbia e da un approfondimento sui padri della Riforma, in una struttura di vita comunitaria, il *Bruderschaft*, che lasciò un segno ben al di là dei confini in cui sembrava costretta. Al cognato Rudiger Schleicher il teologo scriveva:

«Solo se finalmente osiamo rimetterci alla Bibbia, come se qui realmente parlasse a noi quel Dio che ci ama e che non vuol lasciarci soli con le nostre domande, avremo gioia della lettura della Bibbia».¹

¹ Lettera a R. Schleicher, 8 aprile 1936, in *GS III*, 26 ss; *Scritti*, 490ss.

Per quanto concerne invece l'impegno verso l'esterno riscontriamo una maggior immersione nella vita politica.

In questo periodo Bonhoeffer si concentra ancora sul tema della pace, continuando a lavorare, seppur con meno interventi ufficiali, anche in seno all'ecumenismo. Ma se da una parte emerge con più decisione la dimensione della pace che scaturisce dal discorso della montagna, dall'altra comincia a farsi sentire l'influenza di nuovi problemi di carattere concreto, da quello dell'obiezione di coscienza al servizio militare, a quello della resistenza politica. Alla concentrazione sulla Bibbia, fondamento del messaggio di pace, corrisponde una maturazione che lo porterà a quello che Bethge definisce «lo spostamento delle priorità».²

Ciò che caratterizza a partire da questo momento la lotta della Chiesa Confessante è il cambiamento dell'interlocutore che non è più riconoscibile tanto nei *Deutsche Christen*, quanto nello stato: è del settembre 1935 la *Legge per la sicurezza della chiesa evangelica tedesca* con la quale lo stato distruggeva praticamente l'organizzazione della *Bekennende Kirche*. Mutava pertanto radicalmente sia l'approccio teologico ai problemi, sia le tecniche di lotta, perché occorreva inventare un ponte fra ciò che si poteva riconoscere come comandamento concreto e le questioni del diritto.

In questa situazione si possono individuare, usando il contributo di M. Bendiscioli,³ la presenza di tre atteggiamenti dei cristiani in Germania. Innanzitutto il gruppo degli *ottimisti*, nel quale si possono identificare sia i «cristiani tedeschi» che i «cattolici nazionali»; essi ritengono che «nessuna concezione e nessun regime è più adatto del nazismo a favorire la vera vita cristiana». Il secondo gruppo è quello dei *pessimisti* che «trovano inconciliabili cristianesimo e nazismo per la pretesa di quest'ultimo all'assolutezza, per il contenuto materialista implicito nel suo razzismo, per il suo tendenziale annullamento della personalità individua, per la prassi politica». Infine i *politici*, «opportunisti o diplomatici che siano, i quali continuano a vedere nello stato nazista solo l'istituzione giuridica, gli impegni formali, prescindendo dalle forze esplosive del movimento, vale a dire dalla Weltanschauung nazista e dalle sue pretese di dominio esclusivo di tutta la vita sociale».

² E. BETHGE, «Dietrich Bonhoeffer's Weg vom "Pazifismus" zur Verschwörung», in *Frieden, das unumgängliche Wagnis*, 125.

³ M. BENDISCIOLI, *Germania religiosa nel Terzo Reich*, 246 s., da cui sono tratte le citazioni seguenti.

Se manteniamo tale tripartizione Bonhoeffer e la Chiesa Confessante andrebbero inseriti fra il gruppo dei *pessimisti*, ma ciò non sembra rendere pienamente ragione delle motivazioni più profonde che li animavano: più che di pessimismo è opportuno parlare, usando l'espressione di Mounier, di *ottimismo tragico*;⁴ in questa formula rimane la tensione dialettica fra la drammaticità dell'applicazione del comandamento concreto nella storia presente, e la sicurezza della guida di Dio.

Il disegno del nazismo cominciava a rivelarsi ora sempre più chiaramente: esso mirava a sostituire, anche all'interno delle persone, la fede in Cristo salvatore, che rimaneva l'elemento fondamentale del cristianesimo, con la fede nel *Volks*, nella convinzione che ogni regola dovesse essere ricavata dalla razza e dalla nazione. Scriveva Bonhoeffer: «Il nazionalismo ha portato con sé la fine della chiesa tedesca e l'ha realizzata con determinazione».⁵

In tale situazione, destinata ad aggravarsi progressivamente, la Chiesa Confessante, però, non appariva sempre sicura della strada da percorrere. Essa «non ha ancora un cuore per milioni di persone che patiscono l'ingiustizia. Essa non ha trovato ancora una parola per le più semplici questioni di moralità pubblica. Essa parla – quando parla – ancora e sempre soltanto nel proprio interesse»;⁶ con queste parole K. Barth, allontanato definitivamente dalla cattedra universitaria,⁷ esprimeva le sue preoccupazioni. La Chiesa Confessante venne dichiarata illegale nel dicembre 1935,⁸

⁴ La parola ottimismo, qui, non ha lo stesso valore che abbiamo incontrato nel testo di Bendiscioli. Lì si intendeva un atteggiamento che appiattiva le difficoltà che potevano sorgere dal contrasto fra messaggio cristiano e storia. L'ottimismo di Mounier è dato invece dal mantenimento di una tensione dialettica all'interno della storia e fra la storia e il trascendente. Inoltre non va dimenticato che mentre l'espressione di Mounier è relativa in generale alla storia, il pessimismo cui fa riferimento Bendiscioli va ricondotto più specificamente all'esperienza storica della Germania di quegli anni. Pur con queste cautele, la definizione «ottimismo tragico» sembra meglio esprimere l'atteggiamento della Chiesa Confessante. E. MOUNIER, *Qu'est-ce que le personalisme?*, Paris 1947; tr. it. *Che cos'è il personalismo?*, Torino 1948, 1975, 113.

⁵ Lettera a E. Sutz, 28 aprile 1934, in *GS I*, 39s; *Scritti*, 387.

⁶ K. BARTH, «Lettera del 25 giugno 1935», in *Biografia*, 446. La lettera di congedo di Barth era stata stilata per il pastore H. Hesse quando Barth ricevette la chiamata da Basilea.

⁷ Nell'agosto 1936 anche Bonhoeffer venne allontanato ufficialmente dall'università, togliendogli la *venia legendi*. Ma egli era ormai da tempo staccato dall'ambiente accademico e, come abbiamo visto, non considerava più l'università come un elemento in grado di contrastare il corso religioso e politico del suo paese.

⁸ L'illegalità venne con il *Quinto decreto esecutivo della legge per la sicurezza della Deutsche Evangelische Kirche*, pubblicato il 2 dicembre del 1935.

e questo fatto provocò la prima seria spaccatura al suo interno, a causa della discussione sui metodi di resistenza allo stato: le posizioni si radicalizzarono perché appariva sempre più chiaro che non era in gioco semplicemente una forma istituzionale della chiesa, ma la stessa questione della salvezza. Bonhoeffer sosteneva la necessità di un'assoluta intransigenza: in un articolo del 1936,⁹ proprio in merito all'appartenenza alla comunità ecclesiale, egli sostenne che i confini della chiesa non sono posti dall'interno, attraverso il battesimo, ma dall'esterno, attraverso la definizione delle resistenze al Vangelo. In questo modo la posizione dei *Deutsche Christen* era comprensibile come una loro separazione dalla chiesa di Cristo (tale era stata, come abbiamo già avuto l'occasione di vedere, anche la posizione di Barth già nel 1933). E contro ogni neutralismo egli affermava: «Chi in Germania si separa deliberatamente dalla Chiesa Confessante, si separa dalla salvezza»:¹⁰ l'eresia non era comprensibile come esclusione, ma come autoemarginazione dalla salvezza. Queste posizioni provocarono veramente una selezione nella Chiesa Confessante, nella quale si andava ormai definendo un fronte moderato per il quale l'unità della chiesa tedesca era un bene irrinunciabile. Per Bonhoeffer tutto ciò era assurdo: il criterio di riferimento non poteva essere ormai che la fedeltà alla Parola, costi quello che costi.¹¹

2. L'obiezione di coscienza al servizio militare

In questo clima di incertezza generale Finkenwalde rappresentava veramente un punto di riferimento essenziale: il seminario permetteva la rielaborazione teologica in un clima di fraternità e comunione e ciò era davvero un dono; e consentiva anche di confrontarsi sui più importanti avvenimenti politici. Fu proprio durante questa esperienza che Bonhoeffer affrontò seriamente la questione dell'obiezione di coscienza al servizio militare. Esso non era un problema nuovo alla sua riflessione, e non è difficile ricondurre i suoi tentativi di raggiungere l'India anche a questa sua scelta; ma qui fu costretto per la prima volta a trattarlo con una certa sistematicità. A esso non dedicò un corso, e quindi dob-

⁹ *Il problema della comunità ecclesiastica*, aprile 1936, in *GS II*, 217ss; *Scritti*, 508ss.

¹⁰ *GS II*, 239; *Scritti*, 523.

¹¹ Per un'analisi accurata di questo periodo si rimanda, fra l'altro, a: *Biografia*, 431-615; BOLOGNA, *La Chiesa Confessante sotto il nazismo*.

biamo cercare di ricostruire il suo atteggiamento soprattutto attraverso la testimonianza dell'amico Bethge.¹²

Il 1° maggio 1935, Hitler, con un discorso dal *Tempelhofer Feld*, annunciò la definitiva introduzione dell'obbligo generale del servizio militare.¹³ Quel giorno i seminaristi, a Zingst, alla proclamazione del comunicato si alzarono in piedi facendo il saluto nazista. Ciò è molto significativo. Bethge ricorda come nella sua formazione all'università di Wittenberg non fosse mai stato preso nemmeno lontanamente in considerazione il fatto che un pastore protestante potesse rifiutare il servizio militare, o che potesse avere addirittura idee pacifiste. La teologia protestante, nella sua formulazione classica aveva sempre trovato spazio per la giustificazione del servizio militare, in pace e in guerra, per la propria patria. Non solo, ma a conferma di ciò Bethge ricorda come «durante la prima guerra mondiale (come poi anche nella seconda) non ci fu nessun caso nel quale un pastore luterano si fosse rifiutato di prendere le armi». ¹⁴ La motivazione dell'assenso al servizio militare non riposava però sul fondamento teologico: ben pochi avevano affrontato fino in fondo la questione, riflettendo criticamente sugli ordini di creazione, sul diritto relativo dello stato, sul problema del male e sull'ubbidienza al comandamento. Nella teologia luterana tradizionale il problema semplicemente non si poneva.¹⁵ Piuttosto erano in gioco motivazioni diverse, che

¹² Qui si fa riferimento soprattutto al contributo di BETHGE, «Dietrich Bonhoeffers Weg vom "Pazifismus" zur Verschwörung» e alla *Biografia*, 444ss.

¹³ Per la verità il servizio militare obbligatorio era già stato introdotto il 16 marzo, ma in quella occasione il provvedimento venne «rinforzato» con la proclamazione della Germania come nazione armata: la politica del riarmo coincideva con quella della «rinascita», della «primavera» del Reich.

¹⁴ BETHGE, «Dietrich Bonhoeffers Weg vom "Pazifismus" zur Verschwörung», 118s.

¹⁵ Non è lo scopo di questo lavoro la trattazione sistematica dell'etica della pace nel pensiero di Lutero e della Riforma, né delle riflessioni che si svilupparono nell'ambito tedesco nei secoli successivi. In particolare le idee di Lutero su questo tema rimangono difficilmente racchiudibili in affermazioni generali che abbiano la pretesa della completezza; piuttosto il riformatore appare portatore di un pensiero dialettico, come messo bene in evidenza nel quadro proposto da due grandi studiosi di questo tema: «La debolezza dell'etica di Lutero sta soprattutto nel fatto che egli non riflette più a fondo sui mezzi istituzionali per ovviare all'abuso del potere politico. Non prende ancora in considerazione il tema della suddivisione dei poteri o del controllo dell'esercizio del potere. Di conseguenza il divieto della ribellione, collegato alla richiesta di obbedienza, assume spesso un carattere insopportabilmente autoritario, specie nelle sue prese di posizione contro le rivolte dei contadini. Ciò comunque non è necessariamente legato alla sua impostazione sistematica. Lo dimostra il modo in cui egli introduce nelle sue riflessioni, per amore della pace, la resistenza non violenta, il rifiuto dell'obbedienza, e, in caso di legittima difesa, addirittura l'assassinio del tiranno». W. HUBER-H.R. REUTER, *Etica della pace*, 94.

andavano riconosciute da una parte in una certa accettazione ingenua della tradizione ricevuta, dall'altra nel desiderio di dimostrare, nella situazione di incertezza del *Kirchenkampf*, che anche la Chiesa Confessante era «fedele» alla patria. Non va dimenticato che una parte dei seminaristi che vivevano con Bonhoeffer aveva già sperimentato la discriminazione o il carcere. In sostanza questo atteggiamento era caratterizzato dall'illusione di poter mantenere separati l'ambito della fede da quello della politica.

Bonhoeffer, di fronte a queste posizioni, non ritenne che il piano sul quale discutere e su cui spostare l'attenzione fosse quello della militanza per una dottrina nonviolenta. Dalla testimonianza di Bethge possiamo ricostruire tre elementi caratteristici di questo periodo in relazione al problema del servizio militare.

In primo luogo nel 1935 la scelta di principio di non prestare servizio militare era già stata fatta da Bonhoeffer; forse essa risale al periodo del suo soggiorno a Londra e probabilmente era già molto chiara a Fanö.

In secondo luogo il teologo legge criticamente l'atteggiamento della chiesa luterana nell'interpretazione della dottrina dei due Regni, vedendo in essa, e nella separazione che induceva, la causa di una erronea interpretazione del Vangelo.

Infine l'elemento che determina con maggiore decisione l'orientamento del teologo è la questione della possibilità di rispondere al comandamento concreto, e in particolare il riconoscimento del valore fondamentale del discorso della montagna. Ma se su questo punto non ci soffermiamo perché vi ritorneremo più tardi, trattando il suo libro *Sequela*, è invece opportuno ricordare quale significato Bonhoeffer attribuisce alla parola «coscienza», per chiarire i suoi orientamenti.

Il problema della coscienza, secondo il teologo, non implica la ricerca di un principio alternativo o a fianco della Parola di Dio, che possa dispensare l'uomo dall'ascoltare la Sua voce; la questione è invece quella di vedere se può esserci un sapere personale della volontà di Dio che passi attraverso la coscienza. Essa, prima di tutto, non è creata da Dio con la creazione di Adamo, ma deriva, secondo Bonhoeffer, dalla caduta: «prima della caduta non c'era coscienza».¹⁶ La coscienza non è il luogo della presenza di Dio, ma costringe l'uomo a fuggire davanti a Lui.

¹⁶ DBW 3, 120; CC, 107.

Essa lo porta proprio lontano dal Creatore «in un nascondiglio sicuro. Poi, lontano da Dio, egli assume su se stesso la funzione di giudice, in tal modo appunto sottraendosi al giudizio di Dio».¹⁷ Il giudizio di coscienza non è dunque il bene; esso non coincide, già in Lutero, con il comandamento di Dio. La coscienza non rappresenta quindi lo specchio di Dio o la Sua voce, ma lo schermo contro questa voce «anche se proprio come tale costituisce ancora una volta un involontario e inconsapevole riferimento a questa voce».¹⁸ Nella coscienza l'illusione di sapere del bene e del male diventa la pretesa di creare il bene e il male; essa diventa il disperato tentativo dell'autoaffermazione dell'uomo caduto.

La coscienza rappresenta dunque l'essere *sicut Deus*, e questo lascia trasparire la vergogna davanti al Creatore attraverso la quale viene nascosta la nostra malvagità.

Ma l'appello di Dio si oppone totalmente alla coscienza. Dio dice all'uomo: «sta' al cospetto del tuo Creatore». «Dio uccide la coscienza».¹⁹ Qui entra in gioco quella coppia di concetti che è riassumibile nelle parole *possibilità* e *realtà*. La coscienza dell'uomo rimane il luogo della possibilità, ma con questo essa aggira la realtà; in essa nasce il «prima permettimi».²⁰ che troviamo nel Vangelo, che rappresenta il tentativo dell'uomo di dettare delle condizioni. Di conseguenza la coscienza dell'uomo rimane libera nel suo essere staccata da Dio, ma questa libertà, come osserva H. Müller, è una corruzione della libertà autentica: l'*essere-libero-tra*, con la possibilità di oscillare fra scelte diverse, è la condizione della caduta.

Date queste premesse risulta chiaro che bisogna essere prudenti nel parlare di obiezione di coscienza in Bonhoeffer, poiché si potrebbe dare l'impressione di una scelta che ha il suo fondamento nella totale autodeterminazione del soggetto, ma che proprio per questo sarebbe lontana da Dio. Parlare di obiezione di coscienza dunque non significa affermare il principio della riflessione, l'*actus reflexus*, come sede del giudizio delle scelte dell'uomo, ma per Bonhoeffer vuol dire sottomettersi a Cristo, chie-

¹⁷ DBW 3, 120; CC, 108.

¹⁸ DBW 3, 120; CC, 108.

¹⁹ DBW 3, 121; CC, 108.

²⁰ Lc 9,61: «Ti seguirò Signore, ma prima permettimi che io mi congedi da quelli di casa. Ma Gesù rispose: nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto al Regno di Dio».

dersi, e proprio in questo chiedersi rimane il travaglio della coscienza, cosa significhi «essere determinati dal Cristo che viene a noi».²¹ La coscienza autonoma, con la sua pretesa di riuscire a determinare le motivazioni dell'azione, lascia il posto alla sofferenza della coscienza che si deve fare ubbidiente. In tal modo Bonhoeffer introduce la fede, l'*actus directus*, come «forma della coscienza determinata dall'intenzionalità a Cristo, posta in atto da Cristo stesso».²² L'intenzionalità a Cristo è grazia e dono di Cristo stesso.

Dietro quindi all'obiezione di coscienza al servizio militare di cui parla Bonhoeffer a Finkenwalde, non c'è nessuna considerazione che parta semplicemente da principi programmatici di non armamento o da un'assolutizzazione della lotta nonviolenta. Solo tenendo presente che il pacifismo di Bonhoeffer non coincide con l'assoluto, ma rimanda ad Altro, diventerà comprensibile quello sviluppo che lo porterà all'adesione alla congiura.

Tutto ciò nella visione della pace del teologo è liberante, perché permette di cogliere la relatività delle soluzioni concrete rimanendo legati al centro e al limite dell'esistenza che è Cristo stesso.

«Il limite dell'uomo è al centro della sua esistenza, non al margine; il limite cercato al margine dell'uomo riguarda le sue condizioni, la tecnica, le possibilità. Il limite che è al centro è il limite della sua realtà, della sua esistenza come tale».²³

Cristo è limite e centro della coscienza.

3. La delusione dell'ecumenismo

La conferenza ecumenica di Fanö rappresenta in parte una delusione per Bonhoeffer: egli non solo non era riuscito a risolvere il problema del riconoscimento della Chiesa Confessante in ambito ecumenico, ma dall'incontro non era nemmeno uscita la condanna precisa della guerra sulla base dell'ubbidienza al comandamento concreto. Da allora il teologo si immerse sempre maggiormente nel lavoro in Germania: anche l'ecumenismo era caratterizzato da un ondeggiamento per lui poco cristiano. L'incontro

²¹ GS V, 295; *Scritti*, 252.

²² GS V, 349; *Scritti*, 303.

²³ DBW 3, 80; CC, 73.

ecumenico del 1935 si svolse a Camby, e Bonhoeffer non vi partecipò, anche se propose tematiche molto serie e precise per la discussione: in un suo memorandum scrive che

«resta aperta la questione se dal punto di vista cristiano si giustifica, in caso di guerra, prestar servizio in sanità. Sono favorevole a una Conferenza giovanile internazionale e sarei lieto che vi si abordasse il tema dell'obiezione di coscienza. Mi pare che uno dei punti deboli della nostra causa sia proprio la mancanza di un preciso comune atteggiamento nelle questioni veramente essenziali. [...] Un tema che proporrei per una conferenza giovanile sarebbe quello dell'uso della forza, suoi limiti, sua legittimità».²⁴

Bonhoeffer continuava dunque a chiedere all'ecumenismo due decisioni: una in merito alle scelte concrete, che sono *questioni veramente essenziali*; una in merito alla definizione più precisa della teologia ecumenica. Su quest'ultimo punto egli si trova a dover constatare che «manca una base teorica» che dia un fondamento serio alle tendenze pacifiste che sorgevano in campo ecumenico.

Ma ciò che lo allontana maggiormente dall'ambito ecumenico è l'indecisione con cui esso tratta la Chiesa Confessante. In un articolo dell'agosto 1935²⁵ egli, contro le confusioni che nascono da una mescolanza indistinta fra fede e politica, afferma che la Chiesa Confessante rappresenta una provocazione per l'ecumenismo, perché lo pone di fronte al problema della confessione: «la Chiesa Confessante si chiude ermeticamente ad ogni irruzione di elementi politici, sociali, umanitari. La confessione riempie tutto il suo spazio».²⁶ Ponendo l'accento sul problema della confessione Bonhoeffer introduceva nel dibattito ecumenico un elemento dirompente, che fra l'altro non venne da tutti benevolmente accolto, e cioè la questione dell'identità stessa dell'ecumenismo: esso era interpretabile come luogo e occasione per la crescita di un dialogo teologico, astraendo in tal modo con grande prudenza²⁷

²⁴ *Memorandum per De Félice*, 29 gennaio 1935, in *Biografia*, 493.

²⁵ *Die Bekennende Kirche und die Ökumene*, GS I, 240ss; «La Chiesa Confessante e la Chiesa Ecumenica», agosto 1935, in *Scritti*, 470ss.

²⁶ GS I, 244; *Scritti*, 473.

²⁷ La prudenza per Bonhoeffer non è sicuramente una virtù del cristiano: essa nasconde la resistenza alla globalità dell'annuncio. In una lettera al fratello Karl Friedrich del gennaio 1935 così si esprime: «Può darsi che in parecchie cose io ti sembri un po' fanatico e pazzo. E talvolta ne ho paura io stesso. Ma so che se fossi "più ragionevole", il giorno dopo, per essere onesto, dovrei appendere al chiodo la veste di tutta la mia teologia», GS III, 24; *Scritti*, 392.

dal problema della confessione, oppure rappresentava «la» chiesa? Il teologo era andato al centro della questione. Qui erano in gioco aspetti spesso evitati, quali quello della verità, dell'autorità nel pronunciare il comandamento concreto, del riconoscimento del male. La confessione non era un esercizio fatto di contrapposizioni teologiche, ma poneva «realmente in gioco la morte e la vita».²⁸ La divisione della cristianità doveva divenire non un atto di accusa dell'ecumenismo, ma esso di quella colpa doveva farsi carico. In questo quadro la *Bekennende Kirche*, cosciente anche della propria colpa, doveva collaborare affinché «per mezzo di questa vera unità ecumenica di tutti i cristiani evangelici in tutti i popoli finalmente la guerra risulti addirittura impossibile».²⁹

Il movimento ecumenico non seppe, e forse non ne era nemmeno in grado, porsi i problemi che Bonhoeffer aveva sollevato. Anche nel 1936, con una nuova conferenza a Camby, le cose non mutarono;³⁰ oggi sappiamo che in nessun verbale ufficiale è registrata la partecipazione della Chiesa Confessante ai congressi ecumenici di quegli anni.³¹

Questa delusione rappresentò in parte la fine di un sogno: la

²⁸ GS I, 254; *Scritti*, 479.

²⁹ GS I, 261; *Scritti*, 484.

³⁰ Per essere precisi anche dopo Fanö è riconoscibile qualche influenza di Bonhoeffer in seno al movimento ecumenico, il che potrebbe indurre a smentire, almeno in parte, le affermazioni precedenti. Ma la discriminante non va ricercata tanto nella presenza di qualche elemento che possiamo far risalire al teologo tedesco, quanto piuttosto nella radicalità con la quale egli imponeva all'ecumenismo la coerenza evangelica. È comunque opportuno riportare qualche passo di un documento preparatorio per la conferenza ecumenica di Oxford del 1937, alla cui redazione si ritiene abbia collaborato anche Bonhoeffer (addirittura H. Böhm sostiene che la bozza sarebbe uscita «dalla penna di Bonhoeffer» - GS I, 276). Si legge nel documento: «1. Il Vangelo è l'annuncio della pace (Cristo è la nostra pace). [...] 2. La chiesa di Cristo deve testimoniare questo messaggio a tutto il mondo. [...] 4. La chiesa deve richiamare i popoli dall'adorazione di falsi dei all'ubbidienza all'unico Dio, Padre di Gesù Cristo. [...] 5. Oggi la chiesa deve adempiere a questo compito soprattutto nella consapevolezza che la coscienza nazionale, anche nei popoli "cristiani", cresce nella direzione di una nuova religione nazionale e di un culto dello stato» (GS I, 276s). Il documento si conclude riportando ancora una volta l'attenzione sul dovere di evitare la guerra, che porta all'eliminazione del fondamento morale della vita dei popoli, «attraverso l'annientamento della vita e l'annullamento dell'ubbidienza al comandamento di Dio». Nelle affermazioni di principio l'ecumenismo sembrava dunque aver recepito l'istanza di Fanö. Ma in questi tre anni che separavano Oxford da Fanö il problema della concretezza si era accentuato enormemente: ora sembrava insufficiente la semplice affermazione dell'inconciliabilità del cristianesimo con la guerra. Il mondo correva a grandi passi verso l'annientamento e forse per questo si accentuò il distacco fra la Chiesa Confessante e un mondo ecumenico ancora incapace di fornire indicazioni vincolanti per una reale prassi di pace.

³¹ Cf. *Biografia*, 575.

pace non era lontana a causa della irrealizzabilità del comandamento, quanto piuttosto delle resistenze dell'uomo alla Parola.

4. Sequela³²

Questo libro, che è uno dei più famosi scritti da Bonhoeffer, è frutto dei corsi che egli tenne a Finkenwalde fino alla chiusura del seminario nel 1936. Esso rappresenta un autentico avvenimento teologico perché non raccoglie solo elementi che egli aveva cominciato a meditare fin dal 1932, ma lasciando cadere alcuni dei temi che caratterizzarono il primo periodo del *Kirchenkampf*, l'opera si colloca veramente come uno spartiacque. In *Sequela* il teologo appare come il «grande suggeritore»: ³³ chi avvicina le sue pagine sul discorso della montagna si trova immerso in un'interpretazione così profonda da avere l'impressione che il libro getti un ponte ben al di là di ciò che dice. Il valore dell'opera non è etico ma ontologico; ³⁴ ma proprio in questo suo essere profondamente rivolto alla sequela di Cristo come caratteristica fondante dell'essere cristiano, il libro spinge continuamente nella direzione di un'etica politica che tuttavia non vi è tracciata. Nel testo rimangono i grandi temi sorti a contatto con l'ecumenismo, quale quello del comandamento, della pace e il problema del male; e rimangono alcune prospettive teologiche di fondo quali la rilevanza del bambino e l'assoluta centralità cristologica. Ma scompaiono frammenti del pensiero di Bonhoeffer che solo qualche anno prima lo avevano totalmente impegnato: la categoria degli ordini di conservazione venne abbandonata perché altri luterani vi si richiamarono costruendo una teoria dei «tre regni», ³⁵ fraintendendo in tal modo le sue posizioni; egli non volle più concentrarsi sui temi della teologia della creazione, che stava sempre maggiormente diventando fondamento del regime; e tralasciò quelle dichiarazioni anche positive sul ruolo dello stato che lo avevano impegnato precedentemente. Lo sguardo in *Sequela* non è più sulla creazione, ma sul giudizio di Dio e con ciò sull'escatologia.

³² D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, München 1937, ¹²1981; tr. it. di J. SCHENK, *Sequela*, Brescia 1971, ⁴1975. L'edizione tedesca più recente è *Nachfolge*, DBW 4, hrsg. von M. MUSKE, München 1989.

³³ F.V. JOANNES, nella *Premessa a Sequela*, S, 9.

³⁴ F.V. JOANNES, S, 11.

³⁵ Cf. *Biografia*, 475.

Nonostante i pericoli che Bonhoeffer, al tempo del carcere, riconobbe nel proprio libro, *Sequela* non è un rifugio al di là del mondo per il disgusto del mondo; esso rimane «richiamo alla lotta, concentrazione ed anche restrizione, con cui lo sconfinato messaggio raggiunge la terra».³⁶ In questo la parola ontologia applicata a *Sequela* non ha più lo stesso significato che poteva avere in ambito accademico: se là vi possiamo incontrare l'ontologia dell'essere, qui troviamo invece un'ontologia del dover-essere dell'uomo di fronte a Dio, della realizzazione di sé nella dimensione dell'obbedienza e della grazia.

Nella vita di Bonhoeffer *Sequela* non sta più semplicemente dalla parte dell'*azione*, e proprio perché il mondo vi compare contrassegnato dalla presenza del male vi possiamo riconoscere anche i segni della *sofferenza*. «Il messaggio si diffonderà tramite la sofferenza».³⁷ In *Sequela* non assistiamo solo a una sintesi teologica, ma dietro si intravede il travaglio di una vita vissuta in una progressiva concentrazione sul significato del comandamento concreto che provoca un'espulsione verso Dio e una rinuncia ai propri progetti per affidarsi a Lui.

Il Bonhoeffer di *Sequela* vive una straordinaria tensione fra la comunione con gli altri e la solitudine. È proprio alla luce di questa tensione che rimane comprensibile la sua sofferenza nel cammino verso la congiura. Ma la sofferenza che nasce in questo periodo non è occasione per il pessimismo o per l'autocommiserazione: essa viene accettata come situazione ineliminabile della sequela. La via di Bonhoeffer, quella via larga, protetta, senza ostacoli che aveva caratterizzato la sua giovinezza, diventa la via stretta di chi segue Gesù, diventa la porta angusta, difficile da vedere e da oltrepassare.

La via tracciata in *Sequela* rimane dunque a cavallo fra l'*azione* e la *sofferenza* e proprio per questo ci lasceremo interpellare da queste pagine due volte: qui ci soffermeremo sulla dimensione della pace intesa come lo «straordinario» dell'esistenza cristiana; più avanti vedremo quale sia il senso della *Sofferenza* nel cammino dell'uomo immerso in una situazione storica caratterizzata dalla presenza del male.

³⁶ *Biografia*, 476.

³⁷ *DBW* 4, 206; S, 190.

4.1 *La grazia a caro prezzo*

Con questo titolo si apre il libro. La distinzione fra «la grazia a caro prezzo» e «la grazia a buon prezzo» percorre in sostanza tutte le pagine di *Sequela* e per questo vale la pena soffermarsi per comprenderne il significato prima di trattare direttamente il problema della pace.

«La grazia a buon prezzo è il nemico mortale della nostra chiesa. Noi oggi lottiamo per la grazia a caro prezzo».³⁸ La grazia a buon prezzo che indica Bonhoeffer rappresenta quella deformazione umana della grazia che la intende come una dottrina, come un principio generale attraverso il quale si accetta in fondo che venga giustificato il peccato. In tal modo essa toglie all'esistenza del cristiano la tensione verso la sequela di Cristo, il problema posto dal comandamento concreto, e appiattisce la vita sul mondo. La grazia a buon prezzo toglie lo straordinario dell'esistenza cristiana e rappresenta in fondo una sostituzione umana di Cristo nella tranquillità e nella sicurezza di possedere la grazia: «il cristiano dunque non segua Cristo, ma si consoli della grazia».³⁹ La grazia a buon prezzo diventa dunque in realtà un prodotto dell'uomo concesso all'uomo.

«La grazia a caro prezzo è il tesoro nascosto nel campo, per amore del quale l'uomo va e vende tutto ciò che ha, con gioia; la perla preziosa, per il cui acquisto il commerciante dà tutti i suoi beni; la signoria di Cristo, per la quale l'uomo si cava l'occhio che lo scandalizza, la chiamata di Gesù Cristo che spinge il discepolo a lasciare le sue reti e a seguirlo».⁴⁰

Essa è grazia perché invita l'uomo alla sequela, perché gli dona una vita ben al di là della vita, perché rappresenta il perdono per il peccatore nella condanna del peccato. Ma è a caro prezzo, perché è costata la croce di Cristo e perché ci chiama semplicemente a seguire, a rinunciare alle nostre sicurezze a buon mercato, a rinunciare anche al nostro modo di interpretare la Parola per affidarci alla Parola.

La grazia a caro prezzo immette l'uomo in una situazione diversa nella quale il soggetto della sequela non è lui, ma Colui che chiama. La grazia a caro prezzo, che si identifica con la sequela, rimane l'opposto dell'ideale. Dove l'ideale è un programma di

³⁸ DBW 4, 29; S, 21.

³⁹ DBW 4, 30; S, 22.

⁴⁰ DBW 4, 31; S, 23.

vita che può sembrare addirittura ragionevole, qualcosa di relativamente pieno che mi dia delle sicurezze e verso il quale io mi possa muovere, la sequela rimane un appello vuoto a seguire: «camminare dietro a Lui è, in fondo, qualcosa senza contenuto».⁴¹ L'idea è qualcosa che ha in sé una grande forza di attrazione: «l'idea richiede uomini fanatici che non conoscono né rispettano una resistenza. [...] La parola di Dio, invece, è tanto debole che si lascia schernire e respingere dagli uomini».⁴² La sequela quindi è la partecipazione alla debolezza della Parola, il rifiuto della volontà di essere forti dove la Parola è debole. Eppure è in questo rovesciamento che va riconosciuto il segreto dell'abbassamento di Dio: «la sua forza è velata dalla sua debolezza».⁴³ La sequela è obbediente accettazione di questo paradosso, abbandono di tutto ciò che appare sicuro per affidarsi, nell'assoluta mancanza di sicurezza, a Gesù; ma in questo modo la sequela diventa incontro con la sicurezza, la misericordia, la forza di Cristo. Nella sequela non c'è spazio per le nostre riflessioni, per l'adempimento di condizioni umane o di nostri presupposti: la sequela non dipende dalla mia situazione, ma «è la chiamata di Gesù che la qualifica come situazione in cui si può credere».⁴⁴ È quindi solo la Parola che crea la situazione.

È a questo punto che Bonhoeffer introduce quella sua affermazione ormai famosa: «Solo chi crede obbedisce, e solo chi obbedisce crede».⁴⁵ In tal modo l'obbedienza alla parola e al comandamento di Gesù, è una conseguenza e un presupposto della fede: l'opera nell'obbedienza è il contrappunto della fede, ma nella sequela essa non rimane libera e autonoma in se stessa. È il primo passo necessario, perché «chi disobbedisce non può credere».⁴⁶

Ciò che si contrappone a questa ubbidienza del *Nachfolger* (colui che segue) è il conflitto etico: esso viene riconosciuto da Bonhoeffer come il «fenomeno etico primordiale dell'uomo dopo il peccato originale, è esso stesso l'opposizione dell'uomo di fronte a Dio».⁴⁷ Quello che caratterizza il fenomeno etico è

⁴¹ DBW 4, 46; S, 37.

⁴² DBW 4, 180; S, 165.

⁴³ DBW 4, 181; S, 165.

⁴⁴ DBW 4, 51s; S, 42s.

⁴⁵ DBW 4, 53; S, 43.

⁴⁶ DBW 4, 55; S, 46.

⁴⁷ DBW 4, 61; S, 52.

dunque il dubbio, che deriva dalla scoperta del bene e del male;⁴⁸ la sostituzione della semplice azione ubbidiente con la riflessione introduce il dubbio nel comandamento. Nella sequela tutto ciò risulta sostanzialmente superato nel rapporto fra fede e obbedienza. Con questo, però, Bonhoeffer non ha definitivamente risolto il problema stesso dell'etica, che diventerà addirittura il tema del suo ultimo lavoro, ma in qualche modo ne delimita i confini: «l'unica risposta alle difficoltà del conflitto etico è lo stesso comandamento di Dio e con esso la sollecitazione a smettere di discutere e obbedire finalmente».⁴⁹ La prospettiva di *Sequela* non elimina l'etica dalla vita cristiana, come superficialmente si potrebbe credere: essa sposta l'accento sull'ultimo più che sul penultimo. In tal modo Bonhoeffer non si stacca dalla terra: la relazione reciproca fra obbedienza e fede inserisce la sequela nella profondità della storia, perché è il rifiuto di una fede che sia semplicemente rifugio in Dio.

4.2 Una nuova forma di monachesimo

Bonhoeffer era cosciente dei pericoli di una lettura della sequela in una prospettiva assolutamente individualista e astratta dal contesto storico. È a partire da questa considerazione che va vista la fondazione del *Bruderhaus* e la nascita del libro *La vita comune*,⁵⁰ che esce comunque nel 1938 quando quell'esperienza non è più possibile.

Ci soffermiamo ad analizzare brevemente ciò che Bonhoeffer ha vissuto in questi anni, perché rappresenta un elemento utile per comprendere da quale punto di vista possano essere interpretati gli elementi teologici sulla pace che emergono da *Sequela*. Nel gennaio 1935 egli scriveva al fratello:

«la ripresa della chiesa viene sicuramente da una specie di nuovo monachesimo che abbia in comune con l'antico solo l'assenza di compromessi

⁴⁸ Ricordiamo come su questo problema Bonhoeffer si era già soffermato anche nel suo corso sull'etica, dove sottolineava come per Gogarten la scoperta del male rappresentasse l'autentico fenomeno etico.

⁴⁹ DBW 4, 62; S, 52.

⁵⁰ D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, München 1939, ¹⁸1982; tr. it. di J. SCHENK, *La vita comune*, Brescia 1971, ⁴1975. L'edizione più recente, alla quale si fa qui riferimento, è *Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel*, DBW 5, hrsg. von G.L. Müller und A. Schönherr, München 1987; tr. it. di M.C. LAURENZI, *Vita comune. Il libro di preghiera della Bibbia*, Brescia 1991.

di una vita secondo il discorso della montagna, nella sequela di Cristo. Credo che sia arrivato il momento di raccogliere gli uomini per questo».⁵¹

Queste poche righe portano alla luce ciò che lo animava in quegli anni. Non a caso, nelle prime pagine di *Sequela*, egli dedica una parte della sua riflessione proprio al fenomeno del monachesimo. E se da una parte riconosce al monachesimo dell'antichità il merito di aver mantenuta viva la conoscenza della grazia a caro prezzo, contro una visione della chiesa sempre meno impegnativa per l'individuo, dall'altra il teologo sostiene che il monachesimo si allontanò dal cristianesimo perché permise che «la sua via divenisse un'opera particolare di alcuni pochi e pretendeva che si vedesse in questa via un particolare merito».⁵² In tal modo il cristianesimo venne ridotto, secondo Bonhoeffer, al margine del mondo e si cominciò a pensare che i cristiani dovessero vivere a spese della terra. Questo conduce l'uomo alla debolezza, al fatto di non tollerare più la vicinanza della terra stessa che lo porta. Cristo rappresenta una critica radicale a questa visione del monachesimo, perché non conduce l'uomo ai margini del mondo, ma lo restituisce pienamente alla terra. L'errore e il fraintendimento gravissimo che sta dietro la visione del monachesimo si manifesta nella rinuncia al pensiero che Dio sia anche Signore della terra.⁵³

La forma di vita comune, verso la quale il teologo tende, mantiene proprio la struttura fondamentale della testimonianza della grazia a caro prezzo. In questo affiora un fattore veramente determinante: mentre, come abbiamo visto, in Germania e nell'ambito ecumenico si consumava la triste lotta che stava portando ad accettare gli adattamenti, Bonhoeffer intuisce la necessità di una critica dall'interno, che passi proprio attraverso il prendere sul serio l'obbedienza al comandamento di Dio nella forma del discorso della montagna. Il riconoscimento del comandamento non è più un problema affidato solo alla chiesa ma coinvolge in prima persona il discepolo, nella sua solitudine: egli aveva sperimentato proprio in quegli anni il peso di una situazione nella quale essere *Nachfolger* voleva dire anche essere critici verso la chiesa ufficiale, identificata con la grazia a buon prezzo. Quel-

⁵¹ GS III, 24; *Scritti*, 392.

⁵² DBW 4, 33; S, 26.

⁵³ Per questa parte cf. VR, 25ss.

lo che Bonhoeffer invece non condivide con il monachesimo è il rifiuto dell'essere radicato nella terra. È in questa dimensione che acquista valore il suo richiamo alla connessione fra fede e ubbidienza: egli critica così un fraintendimento del cristianesimo in senso religioso. Tutta l'esperienza del *Bruderhaus* va dunque letta alla luce sia delle categorie teologiche che lo animavano, sia dell'esperienza della Chiesa Confessante.

Infine il *Bruderhaus* assume un significato specifico per quel che riguarda l'impegno per la pace. Esso veniva regolato da uno stile di vita molto preciso, e nella giornata la Parola di Dio rimaneva il centro del tempo, diviso fra la comunione e la solitudine. Il *Bruderhaus* diventava in tal modo un modello per il rapporto fra i cristiani e trovava in quella comunione il senso della pace: «un cristiano si avvicina all'altro solo per mezzo di Cristo. Fra gli uomini c'è conflitto. "Egli è la nostra pace" (Ef 2,14), dice Paolo a proposito di Gesù Cristo, in cui la vecchia umanità dilacerata ha trovato la propria unità. Senza Cristo non c'è pace fra Dio e gli uomini, non c'è pace fra uomo e uomo».⁵⁴ La funzione di questo tipo di comunità diventa dunque quella di testimoniare lo stile di vita di chi sceglie l'obbedienza del discepolo.

Da tutto ciò traspare anche l'influenza del modello comunitario di Gandhi, fondato su una prassi di nonviolenza, alla quale Bonhoeffer aveva guardato con particolare attenzione.

4.3 *La pace come «lo straordinario»*

Bonhoeffer tratta il tema della pace all'interno di *Sequela* nel capitolo il «Sermone sul monte», che porta un sottotitolo molto significativo: «Lo straordinario della vita cristiana».⁵⁵ Egli vi commenta il capitolo 5 del Vangelo di Matteo che si apre con le beatitudini. La densità e la ricchezza delle affermazioni, che va ben al di là di una riflessione teologica, rende difficile un'esposizione sintetica degli spunti sul comandamento della pace.

4.3.1 *La non resistenza al male*

«Beati quelli che si adoperano alla pace, perché essi saranno chiamati figlioli di Dio».⁵⁶

⁵⁴ DBW 5, 20; VC, 19.

⁵⁵ DBW 4, 99ss; S, 85ss.

⁵⁶ DBW 4, 107; S, 93 (Mt 5,9).

Innanzitutto le beatitudini non rappresentano un programma politico o sociale ma sono un appello per portare l'uomo alla decisione e alla salvezza. La sequela è un cammino nel mondo sottoposto alla privazione e alla rinuncia e Bonhoeffer riconosce in queste caratteristiche il messaggio delle beatitudini. Essa è l'accettazione del dolore come negazione di quella felicità che il mondo cerca di perseguire nella lontananza da Dio; è la rinuncia al diritto di fronte a chi occupa la terra con la violenza e l'ingiustizia, per fidarsi invece della promessa di Dio; è la rinuncia a una propria giustizia e alla propria dignità per partecipare alle difficoltà degli altri, con «un amore irresistibile per i piccoli, gli ammalati, i miserabili, gli umiliati e oltraggiati, per quelli che subiscono ingiustizie, per tutti quelli che si tormentano e si preoccupano». ⁵⁷ La sequela poi, nelle beatitudini, chiama alla pace. Essa è riconoscibile innanzitutto nell'essere chiamati da Gesù ma implica un non accontentarsi della pace ricevuta e un dover operare per essa. «Questo vuol dire» sostiene Bonhoeffer «rinunciare a violenza e ribellione. Queste infatti non servono mai alla causa di Cristo». ⁵⁸ Il discepolo affronta il male rinunciando all'auto-affermazione e soffrendo l'ingiustizia piuttosto che compierla sugli altri; egli condivide così la croce.

Quest'ultimo problema, quello della non resistenza al male, dell'assoluta passività di fronte ad esso, non caratterizza solo questo passo ma percorre tutte le pagine di *Sequela* che seguono.

«Avete sentito che fu detto: Occhio per occhio, dente per dente, ma io vi dico di non resistere al maligno». ⁵⁹

Non è difficile qui riconoscere quello stesso atteggiamento che aveva contrassegnato la conclusione della predica tenuta nella conferenza di Fanö. Ma in *Sequela* ci troviamo di fronte a una radicalità ancora maggiore: se lo scopo del male è riconoscibile nel generare altro male, l'unica possibilità di resistenza viene identificata nel rifiuto di ogni reazione. L'«arma efficace» non è nemmeno più la preghiera. «Si può vincere l'altro solo lasciando che la sua malvagità si sfinisca in sé, non trovando ciò che cerca, cioè l'opposizione e con questa dell'altro male, al quale infiammarsi sempre di più. Il male diviene impotente se non trova alcun oggetto, alcuna opposizione, ma viene subito e sofferto pazientemente». ⁶⁰

⁵⁷ DBW 4, 106; S, 91s.

⁵⁸ DBW 4, 107s; S, 93.

⁵⁹ DBW 4, 134; S, 119 (Mt 5,38).

⁶⁰ DBW 4, 135; S, 120.

Si ha forse l'impressione di essere di fronte a un atteggiamento impossibile, eppure la dimensione politica è forse più forte in questo appello assolutamente radicale che non in quello di Fanö: la preghiera per l'altro non è infatti propriamente resistenza all'altro e quindi in qualche modo aggira la domanda etica del «che cosa fare?». Qui, proprio affermando l'assoluta passività di fronte al male, emerge il peso politico di questa soluzione.

«La sofferenza passa, se viene accettata. Il male cessa se noi lo sopportiamo senza difenderci. [...] La violentazione trova il suo giudizio nel fatto che non si oppone alcuna violenza. [...] Lo sfruttamento del servizio da me reso è messo in luce come tale lì dove io non gli pongo limiti».⁶¹

La forza della nonviolenza sta dunque nell'esaurire il male e nel fatto di essere contemporaneamente giudizio sul male. La sua grandezza consiste nell'eliminazione del male e ciò apre la porta alla conversione dell'altro. Perciò la disponibilità a cedere di fronte al male è l'atteggiamento della sequela che ha la sua radice nell'accontentarsi di Cristo e nel seguire lui solo.

Ma non si può fermarsi al male; il discorso secondo Bonhoeffer rimarrebbe complessivamente molto astratto se non si affrontasse anche il problema del malvagio. La nonviolenza che senso ha? Nel suo essere accettazione passiva su di sé del male essa diventa forse una giustificazione del violento e dell'oppressore? Bonhoeffer lo nega: «non devo agire come se volessi, col subire passivamente il male, esprimere la mia comprensione per il diritto del malvagio».⁶² Il male resta tale. E la non resistenza al male, volta a vincere in tal modo il malvagio, non è una giustificazione ma è l'unico modo per giungere alla «morte del male». Lo scopo finale di ogni resistenza deve essere la caduta del malvagio «nelle mani di Gesù. Non io devo trattare con lui, ma Gesù».⁶³ Con questa interpretazione Bonhoeffer si stacca coscientemente da quella visione della Riforma che introduceva una distinzione fra il male subito personalmente e quello subito nella carica che rivesto, della quale sono responsabile di fronte a Dio. Il pensiero della Riforma accetta la totale nonviolenza solo nel primo caso, ma tende a non applicarla quando è coinvolta una persona in quanto portatrice di una «carica». Con ciò si introduce la pos-

⁶¹ *DBW 4*, 136; *S*, 121.

⁶² *DBW 4*, 136; *S*, 121.

⁶³ *DBW 4*, 137; *S*, 122.

sibilità di intervenire praticamente sempre quando entra in gioco il potere statale: in tal modo la Riforma, quasi ignorando il comando della non resistenza al male, era giunta alla giustificazione della guerra. Bonhoeffer contesta radicalmente questa posizione, sostenendo che non esiste una sfera privata sottoposta al comandamento di Gesù e una sfera pubblica, ufficiale che ne è dispensata: tutta la vita rimane di fronte a Dio, senza separazioni di nessun genere.

Bonhoeffer non ignora che dietro alle osservazioni della Riforma sull'ufficio che io rivesto sta la responsabilità per gli altri, per coloro che mi sono affidati: anche le affermazioni che abbiamo trovato nella conferenza di Barcellona sul fratello, la madre, il popolo, si muovevano all'interno di questo orizzonte. Ma ciò che qui egli vuole assolutamente evitare è che l'uomo ponga dei limiti «ragionevoli» al comandamento di Dio, poiché nella sequela ci è chiesto di ubbidire e non di dare delle giustificazioni. E il teologo non ignora nemmeno che l'obiezione più immediata di fronte a questo comandamento sta nel fatto «che il male si infiamma proprio contro al più debole e si sfoga più liberamente contro chi è indifeso». ⁶⁴ Di fronte a questa considerazione l'appello alla non resistenza appare veramente irrealizzabile, quasi nascondesse il desiderio di ignorare la presenza del male e del peccato. Ma le parole di Gesù non sono un programma etico generale, e non fondano un programma di leggi che il mondo non può osservare. Da questo punto di vista la non resistenza andrebbe contro gli ordinamenti del mondo e quindi anche contro quelle strutture che Bonhoeffer considera necessarie per la conservazione della realtà in vista del Regno. Il comandamento di Gesù non può essere sottoposto nemmeno agli ordinamenti del mondo: la giustificazione di questo comandamento non sta nel mantenimento del mondo della caduta, ma nella croce di Cristo. «Solo chi in questa croce di Gesù trova la fede nella vittoria sul male può obbedire a questo comandamento, e solo questa obbedienza gode della promessa». ⁶⁵ La promessa è quella della condivisione della passione di Gesù e della sua vittoria sul male. In Bonhoeffer, quindi, il comandamento della non resistenza trova la sua ragione solo nella passione di Gesù: il rifiuto di rendere visibile anche nel

⁶⁴ DBW 4, 138; S, 123.

⁶⁵ DBW 4, 139; S, 124.

proprio corpo la passione diventa disubbidienza. L'essere chiamati a questa ubbidienza è dono di Dio per l'uomo e per il mondo. In sostanza la non resistenza non ignora assolutamente il male – «Gesù chiama il male male ma lo subisce senza difendersi fino alla morte sulla croce»⁶⁶ – ma rappresenta l'unico modello realmente efficace poiché si pone come alternativa sia alla reazione violenta che a ogni tipo di rassegnazione vittimista.⁶⁷

4.3.2 Il nemico, lo straordinario

«Avete udito che fu detto: amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico, ma io vi dico: amate i vostri nemici, benedite quelli che vi maledicono, fate del bene a quelli che vi odiano, e pregate per quelli che vi perseguitano...».⁶⁸

Se la non resistenza al male rappresenta una caratteristica peculiare dell'obbedienza al comandamento della pace, essa però non è sufficiente. È qui che Bonhoeffer apre uno dei capitoli del suo libro intitolandolo «Il nemico: lo straordinario». Egli osserva che la prima volta in cui viene pronunciata la parola «amore» nel sermone sul monte essa è immediatamente posta in relazione con il nemico. Bonhoeffer collega questo comandamento innanzitutto alla situazione storica dei discepoli, per i quali il nemico non rappresentava un concetto astratto, ma era riconoscibile sia nei «rappresentanti della religiosità popolare», sia nel «nemico politico»,⁶⁹ l'impero romano. Per la verità egli rileva come anche nell'Antico Testamento sia comandato l'amore per il nemico, ma Gesù si pone su un piano diverso uscendo da quella dialettica fra il popolo di Israele e gli altri popoli che aveva caratterizzato l'antica alleanza: egli non la rinnega ma la porta a compimento togliendo i discepoli dai legami con la struttura politica del popolo di Israele.

La novità di Gesù sta nel porre accanto alla non resistenza il principio dell'amore per il nemico che rappresenta uno «scandalo insopportabile non solo per l'uomo naturale».⁷⁰ Con queste affer-

⁶⁶ DBW 4, 139; S, 124.

⁶⁷ Per un approfondimento sulla prassi di pace di Gesù si veda G. MAZZILLO, *Gesù e la sua prassi di pace*, Molfetta 1990, in particolare le pp. 155-175 relative alla Passione.

⁶⁸ DBW 4, 140; S, 124 (Mt 5,43-46).

⁶⁹ DBW 4, 141; S, 125.

⁷⁰ DBW 4, 141; S, 126.

mazioni viene nuovamente superata la relativa sicurezza dell'etica quando pensa di determinare il concetto di bene e di male. Ma lo straordinario viene portato alle estreme conseguenze poiché il nemico non può essere per il cristiano colui verso il quale egli nutre diffidenza, bensì, sostiene Bonhoeffer, il nemico è colui che si sente mio nemico. Questa considerazione introduce per la seconda volta l'idea dell'indivisibilità della persona di fronte a Dio. Io non posso comportarmi da discepolo nel momento in cui mi trovo di fronte al fratello e in modo diverso quando sono di fronte al nemico: non è sufficiente la sopportazione del male, ma è necessario l'amore. Occorre precisare che l'amore di cui parla Bonhoeffer non è l'amore come debolezza e giustificazione del male, ma è l'amore che diviene invincibile per il fatto di essere rivolto verso Gesù e non verso il male operato dal nemico. L'amore cioè non toglie immediatamente la malvagità, «Gesù non ci promette che il nemico che amiamo e benediciamo non ci offenderà e perseguiterà. Lo farà senz'altro».⁷¹ Qual è quindi la radice dell'amore del discepolo? È prima di tutto il fatto che il nemico è incluso nell'amore di Dio, che la croce rimane anche per lui, e in secondo luogo è la coscienza che Dio mi considera degno di essere amato come il mio nemico. Per questo motivo non è necessario che Gesù susciti l'amore per i miei, ma comanda l'amore per il nemico perché quello è il Suo amore. In definitiva proprio trattando gli aspetti legati al comandamento della pace emerge lo specifico cristiano: esso è lo straordinario, il *perissòn*, ciò che rappresenta una frattura con quello che si ritiene un ordine naturale del mondo. In questo *perissòn* sta la radice della giustizia maggiore di Gesù ed esso non può mai essere ricondotto semplicemente alla storia. «È il grave errore di un'etica protestante malintesa, che l'amore per Cristo si esprima nell'amor di patria, nell'amicizia o nella professione, che la giustizia maggiore si esprima nella *iustitia civilis*».⁷² Il comandamento della pace, della nonviolenza, dell'amore per il nemico, nella sua apparentemente assurda formulazione raggiunge il cuore della sequela: attraverso di esso il discepolo condivide il destino della passione di Gesù stesso e così lo straordinario coincide con la croce, con quella morte che rappresenta la vittoria sulla morte. Il *perissòn* non è

⁷¹ DBW 4, 143; S, 128.

⁷² DBW 4, 147; S, 132.

l'irraggiungibile ma il perennemente critico, è l'affermazione della necessità continua della conversione e rappresenta in realtà anche la relativizzazione e il superamento della logica appiattita sulla storia. Eppure lo straordinario, che esprime in fondo il rifiuto di adeguarsi al mondo, si concretizza proprio solo a partire dal mondo, nella più profonda e caratteristica esperienza dell'uomo: quella del male. La comunità dei cristiani non può pensare di evitare l'ostacolo del male: solo attraverso di esso passa il *peris-sòn*.

Il libro di Bonhoeffer *Vita comune* si apre con queste parole:

«Il posto del cristiano non è l'isolamento di una vita claustrale, ma lo stare in mezzo ai nemici. Lì si svolge il suo compito e il suo lavoro. "Il Regno si compirà in mezzo ai tuoi nemici. E chi non vuol sopportare questo non vuol appartenere al Regno di Cristo, ma preferisce restare in mezzo ad amici, fra rose e gigli, non vuol stare vicino ai malvagi, ma alla gente pia. Oh, bestemmiatori di Dio e traditori del Cristo! Se Cristo avesse fatto come voi, chi mai si sarebbe salvato?" (Lutero)».⁷³

La sequela è perciò conversione continua, con lo sguardo rivolto a Colui che precede non solo da un punto di vista temporale, ma soprattutto ontologico; e tale conversione deve essere sperimentata su se stessi, mai pretesa dagli altri. Solo così è possibile l'irruzione dello straordinario nella vita del mondo. In una lettera del 1934 il teologo scrive: «NOI dobbiamo essere convertiti, non Hitler».⁷⁴ La conversione diventa rifiuto di sottoporre l'altro al mio giudizio, ma in tal modo è affermata la verità di un unico giudizio sulla storia: quello di Dio.

⁷³ DBW 5, 15; VC, 15.

⁷⁴ Lettera a E. Sutz, 11 settembre 1934, in GS I, 43: «WIR sollen bekehrt werden, nicht Hitler»; *Scritti*, 389.

VIII

LA VIA STRETTA...

Va precisato che l'*azione* di Bonhoeffer nella storia non termina qui. Anzi, la sua partecipazione agli avvenimenti dopo il 1938 è forse ancora maggiore e coincide con l'impegno in quel movimento di resistenza politica contro il regime nazista che porterà alla congiura e ai tentativi di colpo di stato. Ma come la disciplina, che aveva caratterizzato il primo periodo, non viene persa ma recuperata, e riceve un maggior significato dall'*azione*, così la *sofferenza* diventa la dimensione attraverso la quale il teologo d'ora in poi vivrà l'*azione*. Perciò il confine è stato posto qui, ma lo avremmo potuto anticipare al momento in cui Bonhoeffer sperimenta l'enorme distanza fra quello che egli chiedeva alla sua chiesa e quanto essa riusciva a realizzare.

La pace ha rappresentato veramente, fino ad ora, un filo conduttore della sua riflessione e il teologo ne ha stabilito due dimensioni irrinunciabili. La prima riguarda l'orizzonte globale della pace, che deve essere intesa, all'esterno e all'interno dei confini nazionali, come un comandamento concreto rivolto con autorità, attraverso la chiesa, da Cristo all'umanità. Ma se questo poteva dare l'impressione che la mediazione della chiesa coincidesse con una deresponsabilizzazione del singolo, Bonhoeffer stabilisce nel dovere della sequela, intesa come dimensione della vita cristiana orientata a Cristo, la dimensione personale del comandamento.

«La via di chi segue Gesù è stretta. È facile passare oltre, è facile non vederla; è facile perderla anche quando vi si è già incamminati. È difficile da trovare. La via è veramente stretta, il precipizio su ambo i lati pericoloso: essere chiamati ad una cosa straordinaria, farla eppure non vedere e non sapere di farla... questo è veramente una via stretta. Confes-

sare la volontà di Gesù e darne testimonianza, eppure amare il nemico di questa verità, il suo ed il nostro nemico, con l'amore incondizionato di Gesù Cristo... questo è veramente una via stretta. [...] Come potrebbe essere larga la via percorsa dal Figlio di Dio in terra? Via che noi, che siamo cittadini di due mondi e che viviamo al margine tra la terra ed il cielo, dobbiamo percorrere? La via stretta deve essere quella giusta».¹

¹ *DBW 4*, 184s; *S*, 168s.

Parte terza

SOFFERENZA

*«Straordinaria trasformazione.
Le tue forti, attive mani sono legate.
Impotente, solo, vedi la fine
della tua azione.
Ma tu prendi fiato,
e ciò che è giusto poni
silenzioso e consolato,
in mani più forti, e sei contento.
Solo un istante attingi beato la felicità
e poi la consegna a Dio,
che le dia splendido compimento».*

I

LO SPOSTAMENTO DELLE PRIORITÀ

1. L'apparente scomparsa della pace

Con l'espressione «spostamento delle priorità», usata da Bethge per indicare la caratteristica fondamentale dell'ultimo periodo della vita di Dietrich Bonhoeffer,¹ possiamo definire quel cambiamento che interviene alla vigilia della seconda guerra mondiale e che induce il teologo a prendere parte alla resistenza politica in Germania. Per quanto riguarda il nostro tema il cambiamento appare, a un primo esame, radicale e per certi aspetti inspiegabile: quasi improvvisamente, nel giro di pochissimo tempo, lo stile degli interventi di Bonhoeffer sulla pace cambia, e il tema sembra velocemente scomparire dai suoi scritti. Se escludiamo un documento sul quale avremo occasione di soffermarci – peraltro anomalo, perché steso in collaborazione con un amico teologo e perché sostanzialmente politico nel contenuto – che risale al periodo della guerra, la pace sembra non avere più un ruolo di primo piano nei suoi interessi e nel suo impegno. Se dunque ci si limitasse ai testi, il nostro lavoro potrebbe finire qui. Ma se ci si sforza di andare a rovistare al di là delle apparenze, collegando ancora una volta il pensiero all'operare, risulta chiaro che la pace, più che scomparire, rimane un'acquisizione indiscutibile che diventa il punto di partenza per la ricerca di nuove modalità di azione storica: quella pagina che si chiude con l'esperienza di *Finkenwalde* si riapre con una riflessione fondamentale sull'etica.

¹ Si veda in particolare il saggio di BETHGE, «Dietrich Bonhoeffers Weg vom "Pazifismus" zur Verschwörung».

La domanda «che fare?» viene assunta in tutta la sua drammaticità e rapportata, con una forza unica nella teologia di allora, al comandamento concreto. Se possiamo riconoscere nella preoccupazione del teologo per il nascente militarismo e per il nazionalismo esasperato la caratteristica peculiare del suo impegno per la pace fino alla metà degli anni Trenta, ora il «punto caldo» (*Brennpunkt*) è riconoscibile, all'interno della Germania, nel micidiale antisemitismo che caratterizza il regime, mentre nei rapporti con gli altri paesi è al centro la questione della guerra. Bonhoeffer non nega il suo passato, ma ritiene che i cristiani siano ora chiamati a un'altra responsabilità. Questo fatto, nella valutazione complessiva della sua teologia della pace, è straordinariamente importante. Se Bonhoeffer si fosse limitato, relativamente a questo tema, alla formulazione di quei criteri di riferimento che emergono dalla sua teologia nel cuore degli anni Trenta, in fondo oggi potremmo essere tentati di leggerli ponendoli sullo stesso piano di quelle affermazioni teoriche che egli stesso giudicava assolutamente inefficaci, e insostenibili biblicamente. Egli entra con decisione nella dimensione politica, nel mondo clandestino della congiura, riaffermando in tal modo da un lato l'ambiguità dell'azione nella storia, che rimane soggetta alla possibilità di sbagliare perché relativa, ma sostenendone dall'altro la necessità. Le sue scelte non rappresentano un tentativo di fuga nella facile violenza, per la quale ha parole durissime in *Sequela*, ma indicano un percorso nella direzione di quella attuazione della volontà di Dio che rimane la preoccupazione della sua vita.

A partire da queste riflessioni risulta evidente che la struttura di questa parte sarà diversa da quella delle parti che precedono: se ciò che ha caratterizzato l'analisi fino a questo punto è stata la ricerca in linea evolutiva, qui, dopo essersi soffermati molto velocemente sugli avvenimenti più significativi di questo periodo, analizzeremo alcuni temi che possono essere utili per comprendere la scelta di Bonhoeffer e, più in generale, per approfondire il significato della pace nella storia dell'uomo.

2. La mancanza di stabilità

Il periodo di *Finkenwalde*, con l'esperienza del *Bruderhaus*, fu certamente uno dei più intensi della vita di Bonhoeffer. Lì egli ebbe l'impressione di riuscire a realizzare proprio quell'ideale di

formazione che avrebbe portato al rinnovamento della chiesa, in una maggiore fedeltà alla Parola e alla sequela. Ma quel «sogno», già minacciato dalle incertezze della Chiesa Confessante, era destinato a finire. Gli anni che precedettero la guerra furono penosi per l'opposizione ecclesiastica, e furono forse quelli di maggior debolezza della *Bekennende Kirche*. Ciò era dovuto alla concomitanza di motivi diversi: innanzitutto i dubbi, che emergevano all'interno della chiesa sulle posizioni da tenere di fronte al regime di Hitler, stavano cominciando a creare delle spaccature anche nel fronte dell'opposizione che era uscito dai sinodi di *Barmen* e *Dahlem*. In secondo luogo la politica dello stato nei confronti della chiesa si faceva complessivamente più precisa ed esigente; infine non va sottovalutata la struttura della *Gestapo* che era diventata molto più efficiente, aumentando in tal modo i pericoli connessi con ogni attività di opposizione.

Alla fine del 1937 la *Gestapo* applicava i sigilli alle porte della residenza di *Finkenwalde*: era la fine del seminario. Cominciò allora un'esperienza nuova per la Chiesa Confessante, che non potendo più tenere in vita i seminari fece affidamento sulla possibilità del vicariato collettivo, ancora concesso, per la formazione dei suoi pastori. Tale istituto non garantiva la sicurezza dei seminari, ma comunque esso era l'unico modo per avere un punto di riferimento comune. Nella Pomerania Orientale, in mezzo a una natura meravigliosa che Bonhoeffer tanto amava, venne istituito il vicariato collettivo a *Kösslin* e poi a *Sigurdshof*; in quest'ultimo luogo, in una quiete «molto più degna dell'uomo»² del frastuono della città, rimase aperta una cascina, isolata dal mondo, che fu un rifugio per Bonhoeffer e per i suoi compagni fino al marzo 1940, dove egli tornò spesso per rivivere quell'intensissima esperienza che aveva caratterizzato il periodo precedente, ricreando attorno alla ricerca sulla Parola un clima di vita in comune che si impresse nella memoria di chi vi partecipò. Nonostante questo punto di riferimento, la vita di Bonhoeffer fu caratterizzata sempre maggiormente dal nomadismo, e gli mancò quella stabilità che egli avrebbe voluto.

Il *Sinodo nazionale della chiesa tedesca* aveva pensato già da alcuni anni di «donare» a Hitler, in occasione del suo compleanno, un giuramento di fedeltà.³ L'occasione venne nel 1938, quan-

² «Lettera ai genitori», 29 gennaio 1940, in *Biografia*, 622.

³ La formula del giuramento recitava: «Giuro di essere fedele e obbediente al Führer del Reich e del popolo tedesco, Adolf Hitler, di osservare le leggi e di compiere coscienziosamente i doveri del mio ufficio».

do, in aprile, si impose ai pastori tale pratica, che Bethge definisce una «dissennatezza cinica». Esso non rappresentava semplicemente un assenso all'autorità, ma conteneva affermazioni che implicavano l'accettazione di quel nuovo principio di verità che era lo spirito del *Reich*; veniva in tal modo esteso alla chiesa il giuramento che era obbligatorio per l'impiego pubblico, ma qui entrava in gioco un problema di carattere dottrinale. Per chi non prestava giuramento rimanevano le dimissioni.

La Chiesa Confessante si divise profondamente sul comportamento da tenere e, non riuscendo a trovare una linea comune, non volle provocare forzature o rotture, lasciando ai suoi pastori la facoltà di decidere in piena libertà. Tutto ciò da una parte confermava ancora maggiormente a Bonhoeffer le difficoltà in cui versava la Chiesa Confessante, dall'altra rendeva più acuto quel senso di distacco che egli sentiva fra la radicalità che lo animava e le decisioni della sua chiesa.

Bonhoeffer prese una dura posizione contro la decisione della *Bekennende Kirche*. Egli non poteva accettare la neutralità, poiché ciò che era in gioco andava ben al di là di un semplice atto formale, coinvolgendo, come abbiamo avuto occasione di vedere più volte, l'essenza stessa della chiesa e con questa i concetti di salvezza e di appartenenza. Per rendersi conto del clima di tensione e della percezione di «decisività» del momento, basterebbe ripercorrere articoli, circolari, lettere, documenti di quegli anni travagliati.⁴ La loro lettura non lascia spazio ad alcun dubbio: «chi in Germania si separa deliberatamente dalla Chiesa Confessante si separa dalla salvezza»; «il governo del Reich è eretico!».⁵ Bonhoeffer, con la coscienza di essere di fronte ad uno scisma, si concentrava sempre maggiormente sulla Bibbia,⁶ dove ritorno a Dio e bisogno di azione diventavano criteri centrali:

⁴ Si vedano per esempio i documenti riportati in *Scritti*, 433-570 (dove si trovano anche i rimandi a *GS I-VI*), o le pagine 139-178 del testo: BETHGE-BETHGE-GREMMELS, *D. Bonhoeffer, Bilder aus seinem Leben*.

⁵ I passi sono tratti da un articolo, intitolato «Il problema della comunità ecclesiastica», che risale al 1936. Esso seguiva il tentativo del governo del Reich «di ricondurre tutti i gruppi ecclesiastici dissidenti ad un'organizzazione unitaria riconosciuta dallo stato. Un decreto del 2 dicembre negava il diritto di esistenza ad istituzioni ecclesiastiche sostenute da gruppi separati. Si trattava dunque non più di un dissidio interno alla chiesa, ma di una dichiarazione di illegalità da parte dello stato» (M.C. Laurenzi in *Scritti*, 436). I passi citati si trovano in *GS II*, 234 e 229; e in *Scritti*, 523 e 518.

⁶ Nella lettera dell'8 aprile 1936 al cognato Rüdiger Schleicher, Bonhoeffer scrive: «Ogni altro luogo al di fuori della Bibbia è diventato per me troppo incerto. Temo di imbartermi solo in un sosia divinizzato di me stesso», *GS III*, 29; *Scritti*, 492.

«Se sono io a dire dove Dio può essere, troverò là un Dio che sempre in qualche modo corrisponde alla mia aspettativa con compiacenza, che appartiene al mio essere. Ma se è Dio a dire dove lo si può trovare, allora questo luogo all'inizio non corrisponderà affatto al mio essere, non sarà affatto compiacente. E questo luogo è la croce di Cristo. Chi lo troverà lì, dovrà sottoporsi parimenti alla croce, come è richiesto nel discorso della montagna. [...] L'intera Bibbia sarà dunque la Parola in cui Dio vuol farsi trovare da noi. Non un luogo per noi piacevole o a priori rispondente ai nostri criteri, ma un luogo che ci risulta comunque estraneo, in tutto e per tutto ostile. Ma appunto il luogo che Dio ha scelto per incontrarci. Così ora leggo la Bibbia».⁷

Alla luce di queste parole, di questa immersione nella Scrittura, va letto l'appello all'azione, inascoltato, che egli chiedeva alla sua chiesa:

«La chiesa deve servire quelli che subiscono violenza e ingiustizia. [...] Senza interrogarsi sul torto e la ragione, la chiesa si fa carico di tutti i sofferenti, di tutti gli abbandonati di qualsiasi partito e condizione sociale "Apri la tua bocca in favore del muto" (Pr 31,8). Qui probabilmente si deciderà se noi siamo ancora chiesa del Cristo presente: questione degli ebrei».⁸

Ma la *Bekennende Kirche* era destinata a deludere ancora il teologo. Mentre al suo interno la questione dell'unità prendeva ormai il sopravvento su quella della verità e della fedeltà al Vangelo, ci fu la terribile notte del *pogrom* degli ebrei, la «notte dei cristalli». Per Bonhoeffer era impossibile tacere: nella Bibbia che usava per pregare, nel Salmo 74, è sottolineato il versetto che recita «hanno dato fuoco a tutte le case del Signore nel paese» e vicino è riportata la data 9.11.1938; la continuazione «le nostre insegne più non vediamo, non c'è più alcun profeta, ne c'è fra noi chi sappia fino a quando» reca accanto una serie di punti esclamativi.⁹ La Chiesa Confessante non seppe pronunciare una sola parola.

La questione ebraica era diventata in tal modo la discriminante religiosa e politica dell'impegno di Bonhoeffer: è in questo periodo che probabilmente egli pronuncia un motto che lo ac-

⁷ Lettera a R. Schleicher, *GS III*, 28; *Scritti*, 491s.

⁸ *Attualizzazione dei testi del Nuovo Testamento*, Conferenza tenuta a Hauteroda, il 23 agosto 1935, per i giovani teologi della Chiesa Confessante della provincia sassone. In *GS III*, 303ss, qui 319; *Scritti*, 454ss, qui 468.

⁹ La foto della pagina con le annotazioni di Bonhoeffer in BETHGE-BETHGE-GREMELS, *Dietrich Bonhoeffer, Bilder aus seinem Leben*, 229.

compagnerà per molto tempo: «soltanto chi grida per gli ebrei può cantare anche gregoriano».¹⁰

Il 1939 si aprì con una divisione all'interno della Chiesa Confessante. Una piccola parte, chiamata *Via A*, sostenne il dovere della resistenza e il rifiuto della legalizzazione, una seconda parte, la *Via B*, si pronunciò invece a favore della legalizzazione. La rottura era avvenuta non tanto su un piano teologico, almeno nella volontà dei pastori, quanto su quello etico: i sostenitori della *Via B* ritenevano in fondo che di fronte a un'autorità tirannica il rifiuto e la resistenza non potevano avere un peso dottrinale tale da disgregare la chiesa.¹¹ Evidentemente tutto ciò appariva inaccettabile a Bonhoeffer, il quale asseriva che la posta in gioco era tutt'altro che marginale. Va ricercata qui, in questi contrasti, la sua scelta di muoversi più decisamente in campo politico. Nel commento al Salmo 119, che risale probabilmente agli anni 1939-1940, egli scrive:

«La terra che mi nutre ha diritto al mio lavoro e alla mia forza. Non tocca a me disprezzare questa terra sulla quale io ho la vita. Le devo invece fedeltà e riconoscenza. Alla mia sorte di essere pellegrino e straniero e al conseguente invito che Dio mi fa di vivere in questa situazione, io non devo fuggire sprecando la mia vita terrena in un continuo sogno del paradiso».¹²

La fedeltà alla terra significava ora rispondere, con tutti i pericoli che ciò comportava, al cosa fare di fronte al potere di un'autorità tirannica.

¹⁰ *Biografia*, 639. Bethge, in un recente saggio, si ferma ad analizzare accuratamente questo periodo, e in particolare l'atteggiamento di Bonhoeffer dopo la Notte dei cristalli. Il giovane teologo non solo rifiutò, con una durezza che colpì gli amici, l'applicazione agli ebrei della dottrina del castigo, demolendone anche le giustificazioni scritturali, ma pose la questione ebraica fra le discriminanti della fede. Nell'autunno 1940 scriveva: «La chiesa confessa di aver assistito all'arbitrario esercizio di brutali violenze, alla sofferenza fisica e spirituale, all'oppressione, all'odio, all'assassinio di innumerevoli innocenti, senza levare la voce a loro favore, senza aver trovato modo di affrettarsi a correre in loro soccorso. La chiesa si è resa responsabile della morte dei più deboli e indifesi fratelli di Gesù Cristo». BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Amicizia e resistenza*, 81s.

¹¹ Questo sembra essere il senso di alcune affermazioni di Krause, sostenitore della *Via B*: «Forse più importante ancora del contrasto teologico è quello etico... si tratta del problema pratico: come devono comportarsi i cristiani di fronte ad un'autorità tirannica? Dove deve cominciare il rifiuto, dove la necessaria resistenza? Questi sono gli interrogativi a cui i cristiani danno oggi nella vita risposte completamente diverse. Purtroppo essi ne fanno spesso un contrasto dottrinale di vasta portata, imprimendogli una spinta disgregatrice dell'unità della chiesa», *Biografia*, 651.

¹² *GS IV*, 538; *Scritti*, 615.

3. L'accettazione della congiura

Bonhoeffer non aveva mai perso i contatti con la famiglia. È proprio attraverso questo ambiente che avvicinò, grazie soprattutto al cognato Hans von Dohnanyi, i gruppi di opposizione politica che in Germania si andavano formando. Era un'opposizione costituita soprattutto da persone di origine alto borghese, da funzionari statali, da responsabili dell'esercito, e faceva capo al responsabile dei servizi segreti, ammiraglio Canaris. Il teologo sentì parlare per la prima volta di colpo di stato e riconobbe, proprio in un ambiente complessivamente indifferente alle disquisizioni teologiche, quegli elementi etici che riteneva necessari per combattere il regime. Seppe così di uno dei primi tentativi per rovesciare la dittatura, in concomitanza con la crisi dei Sudeti del 1938. Per evidenziare quale tensione morale e non solo politica fosse presente nei gruppi di resistenza, riportiamo un passo del gen. Beck che in quell'occasione rassegnò le sue dimissioni:

«Si tratta ora di deliberazioni decisive, che mettono in gioco l'esistenza stessa della nazione: la storia accuserà pesantemente di assassinio questi generali se essi non agiranno secondo coscienza e secondo le loro esperienze tecniche e politiche. La vostra obbedienza di soldati termina là dove la vostra esperienza, la vostra coscienza e il vostro senso di responsabilità vietano l'esecuzione di un comando».¹³

Un altro serio problema, si profilava però all'orizzonte: Bonhoeffer dovette iscriversi alle liste militari e ciò gli creò non poche difficoltà. In questa situazione, nella quale aveva sperimentato la delusione per l'operato della chiesa e si trovava di nuovo un po' disorientato, nella primavera del 1939 si recò in Inghilterra. La ragione principale di questo viaggio rimane la sua volontà di uscire dalla Germania per riflettere su cosa fare in relazione al servizio militare. In una lettera scritta da Londra egli esprime i suoi dubbi:

«Nelle attuali circostanze la coscienza mi impedisce di partecipare alla guerra. D'altra parte la Chiesa Confessante a tale riguardo non ha assunto un atteggiamento chiaro [...] sicché, prendendo posizione, potrei cau-

¹³ *Biografia*, 661. Il generale Beck, che parteciperà alla congiura contro Hitler nel gruppo responsabile del colpo di stato del 20 luglio 1944, morirà suicida dopo il fallito attentato.

sare un torto considerevole ai miei fratelli, venendo dal regime interpretata tale presa di posizione come un'ostilità caratteristica da parte della nostra chiesa nei confronti dello stato. [...] È solo per ragioni di fede cristiana che trovo difficile fare il militare nelle condizioni attuali...».¹⁴

Per questo nel giugno del 1939 partì per l'America. Nessun altro viaggio fu vissuto dal teologo con un tale dramma interiore. Egli, in uno stato di grande angoscia, diviso (nel diario usa il termine *Entzweiung*,¹⁵ «rottura in due») fra l'impressione di fuggire, e un sentimento di responsabilità che lo legava al suo paese, consegnò a Bethge il suo testamento. Il diario che egli tenne in quei giorni è un documento spirituale che ci anticipa in parte ciò che egli scriverà durante la prigionia. Quando arrivò in America, accolto come un perseguitato politico, ricevette moltissime offerte, ma Bonhoeffer stava decidendo il destino della sua vita e scriveva:

«non avrei ritenuto possibile che alla mia età, dopo tanti anni all'estero, si potesse provare una nostalgia così tormentosa. [...] Questa inattività, o piuttosto questa attività in una posizione indifferente, semplicemente non è più sopportabile per me, se penso ai fratelli e al tempo prezioso».¹⁶

Così, a poco più di un mese dalla sua partenza, dopo aver letto per caso in 2Tm 4,21 «Fa di tutto per venire prima dell'inverno», l'8 luglio è di nuovo sulla nave per rientrare in Germania. Le notizie inquietanti che arrivavano dall'Europa e dal Giappone lo indussero ad assumere la decisione di partecipare fino in fondo al destino del suo popolo;

«non con l'idea di essere necessari, di essere utilizzati (da Dio!?), ma semplicemente perché lì è la nostra vita e perché lasciamo perdere la nostra vita, la annientiamo se non siamo più in quella situazione».¹⁷

Sulla nave così conclude il suo diario:

«Sono in grado di pensare senza rimproverarmi all'abbreviato periodo in America. Versetto: "Fu bene per me l'essere stato afflitto perché imparassi i tuoi precetti"».¹⁸

¹⁴ GS I, 281.

¹⁵ GS I, 315.

¹⁶ «Diario del viaggio in America», in GS I, 291ss, qui 298; *Scritti*, 619ss, qui 624.

¹⁷ GS I, 309; *Scritti*, 632.

¹⁸ GS I, 315; *Scritti*, 637.

L'inizio della guerra causò un grande cambiamento nella vita della Germania. Ormai la chiesa non poteva più permettersi di interrogarsi semplicemente sul servizio militare, e Bonhoeffer entrò con sempre maggiore decisione nell'ambiente della congiura. Il problema della pace e del suo rapporto con l'esercito era unicamente personale e si risolverà solo con l'assunzione di Bonhoeffer all'interno dei Servizi segreti, l'*Abwehr*, che comporterà la dispensa dall'obbligo del servizio militare. Con l'inizio della guerra i contatti di Bonhoeffer con il mondo ecumenico divennero qualitativamente diversi: se la preoccupazione che lo aveva animato fino alla metà degli anni Trenta era quella della fondazione teologica, in questo momento le attività febbrili dei rappresentanti ecumenici per giungere alla pace gli sembravano assurde. Egli aveva l'impressione che la pace ricercata fosse ancora quella della debolezza, del mantenimento dello *status quo*, del rifiuto della lotta. Si fa strada qui quel nuovo atteggiamento che come vedremo lo porterà alla diffidenza verso un pacifismo inteso in modo fondamentalista, che gli sembrava non essere in grado di superare l'enunciazione di principi per domandarsi seriamente «che fare?». Bonhoeffer non si allontanò dalla pace, ma da un modo di «fare pace» che riteneva garantisse l'ingiustizia. Nasce così una nuova rete di rapporti con i vecchi amici del mondo ecumenico, ai quali chiederà soprattutto un impegno per garantire gli appoggi politici necessari all'estero per sostenere l'eventuale colpo di stato in Germania. La vita del teologo in questi primi anni di guerra si svolge così su due piani. Da una parte egli continuerà la sua attività di collegamento fra i membri della Chiesa Confessante, evitando però tutte quelle azioni di rottura che lo avevano caratterizzato nel periodo precedente; dall'altra condurrà nell'*Abwehr* un'azione di collegamento, soprattutto con l'estero, per garantire gli appoggi necessari alla congiura. La pace non poteva essere considerata il valore assoluto se dietro a essa si nascondeva il mantenimento del regime nazista. Accanto a una diversa concezione dell'assunzione di responsabilità, così concreta come non lo fu mai prima, emerge l'idea del *tradimento*, che gli sembrava rappresentare il vero modo di amare il proprio popolo, ma che conteneva in sé la colpa della distruzione dello stato e della vita.

4. Gli scopi della pace

In questa «situazione limite» il problema non era più semplicemente quello del dilemma fra pace e guerra, ma quello delle

condizioni della pace. Nel corso del 1941, durante uno dei suoi viaggi a Ginevra, Bonhoeffer stese insieme al teologo Visser't Hooft uno scritto¹⁹ particolarmente interessante sul problema dell'ordinamento postbellico in Europa, prendendo spunto da un libro di W. Paton²⁰ appena uscito.

Ricorda Visser't Hooft:

«Si era nel settembre 1941. L'armata tedesca faceva incredibili progressi in Russia e si poteva pensare che attraversasse tutta l'Asia. Allora egli venne a trovarmi. In questi giorni abbiamo lavorato insieme a un memorandum per i nostri amici della chiesa inglese. [...] Il nostro scopo era di vedere se mettendoci assieme – un olandese e un tedesco – saremmo riusciti a dire una parola di chiarimento sugli scopi della pace».²¹

Il punto di partenza del loro lavoro rimane la diversificazione fra la storia nella prospettiva del Regno di Dio e la storia politica. Da questa considerazione, però, viene tratta una conseguenza fondamentale: il Regno rimane *la* prospettiva verso la quale la storia tende, ma questa prospettiva non va intesa in modo solamente extrastorico, bensì come il venire di Dio nella storia. Ciò significa che «il rifiuto dei comandamenti di Dio porta la morte per i popoli e per gli individui».²² Quindi il compito della chiesa è, anche nella situazione di guerra, quello di ricordare ai popoli il dovere di essere fedeli alla volontà di Dio: solo da questa fedeltà può nascere un nuovo ordine mondiale. La seconda guerra mondiale in questa dimensione rappresentava un giudizio di Dio sull'infedeltà del popolo, ma le affermazioni sulla necessità dell'ubbidienza anteposte a quella della guerra intesa come giudizio, lasciano uno spazio maggiore alla responsabilità umana. Viene in tal modo condannato come assolutamente irresponsabile sul piano politico e su quello della fede l'atteggiamento di «indifferenza al problema dell'ordinamento postbellico».

Date dunque alcune premesse teologiche, il documento si occupa molto concretamente della situazione militare e politica del conflitto.

¹⁹ GS I, 355ss; *Scritti*, 669ss.

²⁰ W. PATON, *The Church and the New Order*, London 1941. Il testo era stato pubblicato nel mese di luglio.

²¹ W.A. VISSER'T HOOFT, *Das Zeugnis eines Boten*, Genève 1945, 7, riportato da M.C. Laurenzi in *Scritti*, 669.

²² GS I, 363; *Scritti*, 674.

Da un punto di vista militare Bonhoeffer e Visser't Hooft non vedevano assolutamente di buon occhio il progetto di un'occupazione totale della Germania.

«Al contrario, il disarmo totale e l'occupazione della Germania potrebbero rendere eccezionalmente difficile, se non impossibile, il creare un nuovo governo tedesco. [...] Non porterebbe una misura di quel genere ad una forma anche più selvaggia di nazionalismo?».²³

Ciò che traspare dal documento è dunque la coscienza della necessità di fermare la macchina da guerra della Germania nazista facendo leva soprattutto sull'esercito: «Il solo gruppo che può agire contro il regime è l'esercito – un'azione rivoluzionaria di altri settori sarebbe repressa dalle SS».²⁴ Accanto a questo non erano comunque indifferenti i mezzi e gli scopi politici dell'opposizione. Il ricordo degli effetti disastrosi dell'art. 231 del Trattato di Versailles imponeva agli alleati un'attenzione politica che era forse troppo raffinata nella situazione di guerra totale di quegli anni; tuttavia solo una considerazione complessiva della situazione tedesca avrebbe dato forza, per i due teologi, all'opposizione in atto.

Il disarmo della Germania andava perciò inserito in un programma più ampio, che prevedeva la necessità dell'accettazione da parte di tutte le nazioni di un controllo sovranazionale degli armamenti. Inoltre, l'insistenza con la quale era richiesto – al punto da apparire quasi come l'unico scopo della pace –, rendeva il disarmo assolutamente inadeguato agli occhi dei due estensori del documento, anche perché sembrava celare soprattutto gli interessi degli alleati, tralasciando almeno altri due problemi essenziali: la questione di «come sarà trattata la Germania se perde la

²³ *GS I*, 369; *Scritti*, 678.

²⁴ *GS I*, 364; *Scritti*, 675. Il problema del rovesciamento del regime da parte dell'esercito non è indifferente in una riflessione sulla pace. Le motivazioni che in quegli anni spingevano Bonhoeffer ad affermare questa come unica soluzione efficace non vanno fraintese sulla scorta di un rifiuto aprioristico dell'esercito; piuttosto la sua posizione va compresa a partire dalla domanda sull'efficacia dell'azione per porre fine, nel più breve tempo possibile, al massacro cui andavano incontro le vittime della guerra. Anche in un memorandum, stilato dal vescovo Bell e consegnato il 30 giugno 1942 al Ministro degli Esteri britannico, il vescovo sottolinea questa convinzione. Vi si legge fra l'altro: «L'opposizione si basa su membri dell'amministrazione dello Stato, della Polizia statale, su capi delle vecchie organizzazioni sindacali e su alti ufficiali dell'esercito. È organizzata in ogni Ministero, ha ufficiali dell'esercito in tutte le grandi città, generali al comando o persone con alti uffici in posti chiave molto vicini ai generali». *GS I*, 374; *Scritti*, 683. Torneremo sul problema nelle conclusioni a questa sezione.

guerra»,²⁵ e il problema della *ricostruzione economica* e del *mutamento della società*. L'accentuazione di un solo aspetto e la concentrazione – peraltro comprensibile – degli alleati sul rifiuto del pangermanesimo sembrava infine distogliere lo sguardo da un elemento nuovo che si andava configurando e che avrebbe, secondo Bonhoeffer e Visser't Hooft, contrassegnato il mondo postbellico: «Non il pangermanesimo, ma il panslavismo è il pericolo futuro incombente».²⁶ I due teologi sottolineano con forza questa interpretazione al punto che a essa è dedicata anche la sezione finale del documento, segnata, sotto questo aspetto, da una continua preoccupazione: «Il bolscevismo può diventare una tremenda minaccia per tutti i paesi che hanno scommesso sul cavallo sbagliato e che troveranno nella sconfitta tedesca la rovina dei loro sistemi fascisti».²⁷ In sostanza ai due sembrava ci fosse un parziale fraintendimento nella scelta di puntare su un problema che essi ritenevano si sarebbe risolto quasi automaticamente alla fine del conflitto, poiché «una nuova Germania avrà senz'altro da sola il desiderio – anche per motivi economici – del disarmo».²⁸

Un elemento ulteriore che qualifica lo scritto riguarda il problema del male. Gli autori riconoscono la causa della confusione morale tedesca ed europea nel mascherare la profonda ingiustizia presentandola come l'unica giustizia. La colpa degli stati alleati era stata quella di non aver compreso la giustizia relativa di alcune rivendicazioni tedesche: «facendo a Hitler concessioni che sono state rifiutate ai suoi predecessori, gli uomini di stato di altri paesi divennero i sostenitori di Hitler contro i gruppi di opposizione in Germania».²⁹ In tal modo si era permesso che il regime di Hitler, sostenuto proprio da questo atteggiamento dell'estero, riuscisse a nascondere la sua natura: «Satana mascherato da angelo della luce».³⁰ Contro la pretesa quasi manichea di alcuni ambienti alleati che, sulla scorta della dottrina della guerra giusta, attribuivano ogni colpa e ogni responsabilità nella causa del male alla sola Germania, Visser't Hooft e Bonhoeffer sostenevano in realtà, molto più realisticamente, la trasversalità del male e della

²⁵ GS I, 364; *Scritti*, 675.

²⁶ GS I, 360; *Scritti*, 673.

²⁷ GS I, 371; *Scritti*, 679.

²⁸ GS I, 360; *Scritti*, 673.

²⁹ GS I, 366; *Scritti*, 676.

³⁰ GS I, 366; *Scritti*, 676.

responsabilità. Gli alleati non erano solo oppositori, né potevano essere dichiarati semplicemente liberatori, se non passando dalla consapevolezza e dal riconoscimento proprio della loro corresponsabilità, anche se involontaria, nel sostenere il regime del III Reich; grazie a questa semplificazione e a questa ingenuità politica era stato possibile dunque che Hitler si presentasse «come un profeta venuto a ristabilire la giustizia».³¹

La nuova forma di ordine mondiale doveva basarsi prima di tutto su principi fondamentali che riguardavano la vita dello stato. I due teologi reputavano necessario alla fine del conflitto un periodo di autorità fortemente centralizzata dal quale, dopo aver preparato «spiritualmente» il terreno, sarebbe dovuta nascere una democrazia: «Un ritorno immediato alla democrazia e al parlamentarismo nella forma più completa creerebbe addirittura un disordine maggiore di quello creato in precedenza dall'era dell'autoritarismo».³² Questo non coincideva certamente con un nuovo assolutismo, ma ci avvicina alla concezione politica di Bonhoeffer per il quale la parola *libertà* rimaneva complessivamente ambigua, non garantendo necessariamente la pace, se non attraverso l'affermazione della necessità degli ordinamenti. La parola *libertà* ricordava «troppo il vecchio liberalismo che per le sue mancanze è ampiamente responsabile dell'evoluzione verso un assolutismo statale»;³³ essa era «una parola troppo negativa per essere usata in una situazione in cui ogni ordinamento è stato distrutto».³⁴

In sostanza, accanto a questa visione che vedeva come assolutamente necessaria una strutturazione molto precisa dello stato, gli elementi che venivano riconosciuti come necessari per garantire un ordine della pace erano la limitazione della sovranità nazionale e la limitazione dell'individualismo economico e politico. Il primo passo sulla via della libertà, nella situazione di immaturità politica creata dal totalitarismo, appariva dunque più l'eliminazione del terrorismo di stato che la concessione delle libertà personali e politiche.

Da tutto ciò si ricava che il quadro politico nel quale Bonhoeffer inserisce la pace è ancorato alle aspettative della borghesia tedesca vicina agli ambienti della congiura; al suo interno

³¹ GS I, 366; *Scritti*, 676.

³² GS I, 366; *Scritti*, 676.

³³ GS I, 367; *Scritti*, 677.

³⁴ GS I, 367; *Scritti*, 677.

qualcuno proponeva addirittura una parentesi monarchica alla fine del conflitto. Il teologo berlinese riteneva comunque che in ogni ipotesi politica per la pace due condizioni sarebbero state indispensabili, e cioè l'eliminazione del tiranno, di Hitler e del suo regime, e l'ubbidienza al comandamento di Dio.

5. La dialettica fra diritto e amore

Il contributo che abbiamo analizzato ci porta con decisione verso un Bonhoeffer più politico. Risale infatti a questo periodo anche un cambiamento di attenzione in merito al ruolo dello stato. Se è vero che egli continua quella riflessione avviata negli anni precedenti attraverso la quale il problema dello stato viene analizzato da un punto di vista essenzialmente teologico, si affaccia ora con maggiore decisione un problema nuovo, quello del fondamento del diritto. In una lettera del marzo 1940 a Leibholz il teologo affronta il tema suggerendo al cognato di occuparsi del diritto naturale, e ponendo una grande quantità di interrogativi; questo fa della lettera un documento nel quale affiorano problematiche che rimangono sostanzialmente aperte. Si ritrovano tuttavia, anche se solo accennati, temi particolarmente fecondi. Innanzitutto appare centrale il problema del diritto naturale; scrive Bonhoeffer:

«Ci sono nella creazione principi di diritto che possono essere considerati di validità assoluta? Oppure il diritto è legato a un potere di fatto? La dottrina della *lex naturae*, che è fondamento del cattolicesimo, presuppone un certo numero di strutture di diritto *sui generis* (famiglia, economia ecc.) che hanno tutte un'unica fonte, il creatore del mondo. La dottrina evangelica ha sempre insistito nella critica di questa dottrina della *lex naturae*, perché temeva in essa una relativizzazione della conoscenza della volontà di Dio, che solo sulla base della rivelazione può essere riconosciuta nella sacra Scrittura. Con ciò il problema del diritto si trasforma in un problema del concetto di rivelazione. Dio si rivela nella storia (o resta nascosto, benché presente) oppure solo nella Scrittura, che dà testimonianza di Cristo?».³⁵

³⁵ Lettera a Leibholz del 7 marzo 1940, in *GS III*, 33ss, qui 34; *Scritti*, 580ss, qui 581s. Il problema del diritto naturale ritorna talvolta nelle riflessioni di Bonhoeffer, anche se manca una trattazione specifica e articolata. Nei corsi universitari il tema compare in margine alle osservazioni sulla fondazione dell'autorità; ed è significativo che proprio in una lettera del 1940 egli ritorni sul diritto naturale: la congiura, cui aderivano persone di diversa estrazione, costringeva il teologo a cercare nella direzione di un fondamento universalmente riconosciuto per la costituzione dello stato.

Il diritto viene dunque ricondotto, per quanto riguarda la sua origine, al problema della rivelazione, riportando il dilemma fra la relativizzazione della rivelazione e la relativizzazione dello storico. Le due alternative appaiono a Bonhoeffer inadeguate, ma egli riconosce in questa contrapposizione lo stato attuale della questione. Anche il riferimento a Barth, al quale il teologo riconosce il merito di aver tentato di fondare rigorosamente il rapporto fra rivelazione e diritto, riconducendo a Cristo tutti gli ordini del mondo creato, non viene assunto comunque da Bonhoeffer come una soluzione definitiva per la fondazione del diritto.

Non meno importante è, nella lettera, l'accento al «problema del rapporto fra il diritto, la giustizia e l'amore (nel senso del Discorso della Montagna). Si escludono forse? Oppure sono connessi necessariamente (benché in antitesi!)? (Io sarei per la seconda alternativa)».³⁶ La propensione del teologo per la connessione dialettica fra diritto e amore, se da un lato mantiene e valorizza la differenza di contenuto fra le due realtà, dall'altro implica che l'amore possa «essere praticato solo all'interno di un ordine del diritto».³⁷ Questa considerazione appare decisiva per comprendere le motivazioni della partecipazione alla congiura. In questo modo viene rifiutata ogni confusione fra il Regno e la storia, e viene eliminato altresì ogni tentativo fondamentalista di togliere valore alle istituzioni del diritto in nome dell'amore. Tuttavia, contemporaneamente, la dialettica fra amore e diritto si configura come un elemento necessario per la vita degli uomini e per la realizzazione della giustizia:

«Mi sembra che il senso ultimo di ogni forma di diritto sulla terra, nonostante il rigore da imporre con la forza, sia di garantire la possibilità dell'amore nel senso del cristianesimo, pur senza vedere o poter essere identico a questo. Dunque il diritto è tanto antitetico quanto necessario all'amore».³⁸

Risale più o meno allo stesso periodo (fra l'inverno del 1940 e la primavera del 1941) anche il saggio che oggi compare nell'etica con il titolo *Cose ultime e penultime*. È al suo interno che, nella sezione dedicata al «naturale» ritorna quella riflessione che abbiamo appena incontrato nella lettera a Leibholz. Il saggio del-

³⁶ GS III, 36; *Scritti*, 582.

³⁷ GS III, 36; *Scritti*, 582.

³⁸ GS III, 37; *Scritti*, 583.

l'*Etica*³⁹ è naturalmente più articolato e vi ricompaiono alcuni di questi interrogativi, che sono particolarmente interessanti. Innanzitutto essi forniscono una sintesi più ordinata di taluni elementi che facevano parte della riflessione precedente sulla pace;⁴⁰ in secondo luogo rappresentano uno sforzo teologico non indifferente nella direzione di una maggiore chiarificazione del rapporto fra rivelazione e natura, come fra creazione e caduta. Infine la ricerca sul diritto naturale implica un ripensamento sulle categorie del politico e sulle funzioni e i limiti del potere. Da questo punto di vista il teologo esercitava una nuova e scardinante critica nei confronti del regime di Hitler. Ad alcune di queste riflessioni vogliamo ora brevemente accennare.

Il punto di partenza riguarda per Bonhoeffer la constatazione di una relativa incapacità della teologia protestante di rendere giustizia al naturale. In tal modo, egli sostiene, ampie sfere della vita concreta sono sempre rimaste al di fuori del pensiero teologico, e la chiesa protestante non è riuscita a dare indicazioni precise sulle questioni più scottanti della vita naturale, perdendo di vista ogni distinzione fra naturale e innaturale, per accentuare solo la contrapposizione con la parola di Dio. Per Bonhoeffer è necessario recuperare il senso profondo del naturale, mettendolo in relazione a Cristo: «È naturale ciò che, dopo la caduta nel peccato è orientato verso la venuta di Gesù Cristo è innaturale ciò che, dopo la caduta, si chiude a Cristo».⁴¹ I due termini grazie ai quali definire ciò che è naturale sono dunque rappresentati per Bonhoeffer dalla caduta e dall'orientamento a Cristo. All'interno di queste coordinate il naturale è portatore di una relativa indipendenza da Dio, è cioè libero e in grado di scegliere uno stato di «relativa apertura o di relativa chiusura nei riguardi di Cristo».⁴² Oltre a ciò il naturale è definito «formalmente dalla volontà di Dio di conservare la vita», mentre per quanto riguarda il contenuto esso è «la vita che Dio ha conservato all'intera umanità»;⁴³ la conservazione della vita è ciò che Dio vuole per il mondo fra la caduta e il ritorno di Cristo.

³⁹ Il «naturale», in D. BONHOEFFER, *Ethik*, München 1949; tr. it. di A. Comba, *Etica*, Milano 1969, ³1983. L'edizione più recente, cui qui si fa riferimento, è *Ethik*, DBW 6, Hrsg. von I. Tödt, H.E. Tödt, E. Feil, C. Green, München 1992, 163ss; *E*, 121ss.

⁴⁰ Si pensi alla conferenza universitaria «Venga il tuo regno», o alle conferenze ecumeniche di Cernohorské Kùpele, di Gland, di Fanö.

⁴¹ DBW 6, 165; *E*, 122.

⁴² DBW 6, 166; *E*, 122.

⁴³ DBW 6, 166; *E*, 123.

Se la caratteristica del naturale è data dalla conservazione della vita è chiaro che l'innaturale coincide con la distruzione della vita: in tal modo Bonhoeffer attribuisce al naturale anche la funzione di proteggere la vita dalla minaccia contro di essa. Questo non significa che il naturale sia sempre destinato a prevalere: la libertà relativa nella quale si trova immersa la storia permette all'innaturale di abusare di questa libertà ponendosi come assoluto e misconoscendo la propria creaturalità. La capacità dell'innaturale di organizzarsi (tale è la sua caratteristica) gli permette di imporsi per un certo tempo, ma alla fine, sostiene Bonhoeffer, ogni organizzazione sembra avere in sé il seme della propria dissoluzione. L'ottimismo che nasce da questa concezione non è nuovo per Bonhoeffer; altre volte egli appare convinto dell'incapacità di ogni organizzazione volta alla distruzione della vita di raggiungere i propri scopi. Contemporaneamente egli rimane però cosciente della necessità di resistere alle strutture che negano il diritto naturale alla vita, resistendo e opponendosi duramente a esse. Per certi aspetti si può trovare una notevole analogia fra le riflessioni sull'innaturale e quelle che incontreremo più avanti sul male. In questo quadro il naturale non rimane comunque in grado di spuntarla definitivamente sull'aggressione operata continuamente dall'innaturale. Riaffiora qui l'idea di una lettura della storia sovraindividuale, nella quale non sia tanto il singolo il perno del giudizio, quanto il destino e le vicende della specie o delle comunità (stato, popolo) cui il singolo appartiene.

Sulla base di queste premesse Bonhoeffer fonda la sua riflessione sui diritti della vita naturale, rovesciando la prospettiva kantiana:

«A un pensatore idealista può sembrare strano che in una etica cristiana si parli prima dei diritti e poi dei doveri. Ma non siamo discepoli di Kant, bensì della sacra Scrittura; appunto perciò dobbiamo parlare in primo luogo dei diritti della vita naturale, ossia di ciò che è dato alla vita, e soltanto in seguito parleremo anche di ciò che le si richiede. Dio dà prima di chiedere. I diritti della vita naturale onorano non la creatura, ma il creatore, e rivelano la ricchezza dei suoi doni».⁴⁴

Tali diritti non sono limitati alla comunità, di cui il singolo fa parte, ma accompagnano ciascuno dal primo istante della sua esistenza. Il singolo non può dunque essere ridotto a strumento a

⁴⁴ DBW 6, 173s; E, 127.

servizio della collettività, per alto che sia l'ideale di felicità sociale verso il quale si tende. Anzi, la distruzione del diritto del singolo apre la strada all'annientamento anche dei diritti sociali e conduce al caos. Bonhoeffer, con queste considerazioni, non intende delegittimare la comunità e lo stato; al contrario egli, sempre attentissimo alla salvaguardia dell'ordine come garanzia per la difesa dei diritti dei più deboli, indica nella difesa del diritto naturale della vita il criterio per la convivenza umana. Calpestare questo diritto primordiale dell'uomo non conduce all'ordine in nome di un diritto superiore (quello della comunità), ma porta al disordine, alla distruzione e alla morte.

Fra tutti i diritti, di cui Dio stesso è garante, il diritto fondamentale è rappresentato dal diritto alla vita fisica:

«Il diritto originario della vita naturale sta nell'essere protetta contro le lesioni, la sopraffazione e l'uccisione intenzionali. Queste parole possono sembrare prosaiche e poco eroiche, ma il corpo esiste prima di tutto non per essere sacrificato, ma per essere conservato».⁴⁵

La polemica con il regime di Hitler, che aveva condotto la Germania nella spaventosa avventura della seconda guerra mondiale, è qui aperta. Anzitutto perché l'affermazione della difesa della vita naturale come caratteristica della conservazione del mondo caduto voluta da Dio, rappresenta l'annullamento di ogni tentativo di giustificare la guerra e l'annientamento come fattori naturali di sviluppo del popolo, come elementi necessari per la propria sopravvivenza. La dottrina della guerra giusta, alla quale egli aveva precedentemente negato legittimità sul versante biblico ed ecclesiale, appare qui delegittimata anche su quello del diritto naturale.⁴⁶

In secondo luogo il teologo, nonostante continui a mantenere quella visione storica all'interno della quale la comunità, il popolo, hanno dignità di soggetto e stanno in quanto tali di fronte a Dio, sembra comunque affermare una priorità «ontologica», se

⁴⁵ DBW 6, 179; E, 131.

⁴⁶ La centralità della questione della pace nella riflessione bonhoefferiana e il rapporto con la riflessione sul diritto naturale sono oggetto di uno studio di Strohm. L'autore, nel suo libro, non solo pone un accento particolare sul rapporto fra le scelte politiche e lo sviluppo della teologia ecumenica e della pace di Bonhoeffer, ma analizza accuratamente quel fecondo scambio che si instaurò fra il teologo resistente e i due giuristi H. von Dohnanyi e G. Leibholz. CHR. STROHM, *Theologische Ethik im Kampf gegen Nationalsozialismus*, München 1989.

così si può dire, del singolo sulla comunità. Il piano della comunità, non è negato, ed esso si presta addirittura maggiormente, a causa di una sua diversa estensione nel tempo, per cogliere il disegno di Dio sulla storia; ma il diritto naturale alla vita fisica del singolo e i diritti che vi sono connessi rappresentano il criterio di giudizio per l'operato della comunità. Questo conduceva al rovesciamento assoluto della prospettiva ideologica del nazional-socialismo, per il quale il diritto della collettività aveva priorità sul singolo; di fronte a ciò Bonhoeffer afferma: «L'esistenza di un diritto naturale individuale si deduce dalla volontà di Dio di creare il singolo e di dargli vita eterna».⁴⁷

Infine occorre notare come Bonhoeffer non si fermi alla definizione delle coordinate del diritto naturale, spingendosi invece più avanti nell'analisi di alcuni problemi concreti. Qui è particolarmente utile ricordare, per concludere, la questione dell'eutanasia. Come abbiamo visto «il primo diritto della vita naturale consiste nella protezione della vita fisica contro l'uccisione arbitraria»,⁴⁸ e a partire da questa considerazione il teologo si ferma ad analizzare le motivazioni che potevano essere addotte per giustificare l'eutanasia. La questione era tutt'altro che priva di implicazioni politiche. Dietro all'«eutanasia»⁴⁹ si nascondeva infatti una delle operazioni più temibili del regime che, in nome di una sacralizzazione del diritto del popolo tedesco, aveva già da tempo avviato un processo di purificazione della razza; la sterilizzazione, l'eutanasia, la «soluzione finale», erano passi precisi in quella direzione.

Qui, dopo aver preso in considerazione tutte le possibili motivazioni addotte per rendere giustificabile il provvedimento, il teologo resistente è particolarmente duro nella sua critica:

«In realtà, la tesi della liceità dell'uccisione di malati non colpevoli a favore dei sani non ha un fondamento né sociale, né economico, né igienico, ma ideologico. Si vuol fare il tentativo sovrumano di liberare la società umana dalla malattia apparentemente assurda; si vuol lottare contro il destino, oppure, potremmo anche dire, contro l'essenza del mondo caduto nel peccato; si pensa di poter creare una nuova e sana umanità con mezzi razionali. In pari tempo si considera la salute come valore

⁴⁷ DBW 6, 177; E, 129.

⁴⁸ DBW 6, 183; E, 133.

⁴⁹ Cf. MÜLLER, *Dietrich Bonhoeffer's Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden*, 233-320.

supremo a cui si devono sacrificare tutti gli altri valori. Il razionalismo e la biologizzazione della vita umana si alleano in questa vana impresa con la quale si distrugge il diritto di vivere che è proprio di ogni creatura e quindi di ogni comunità». ⁵⁰

In questo modo ancora una volta l'azione politica di Bonhoeffer prendeva le mosse da un criterio che la trascendeva: la difesa della dignità di ogni vita umana, contro ogni tentativo ideologico di manipolazione, perché questa è riconosciuta da Bonhoeffer come la volontà di Dio nel mondo caduto.

A margine delle argomentazioni del teologo berlinese, qualche osservazione.

L'attenzione posta in questo periodo sul diritto naturale risponde certamente in Bonhoeffer a quel bisogno di sistematicità e di approfondimento che lo caratterizza; inoltre, pur rimanendo un tema fondamentalmente dipendente da premesse di carattere teologico, si avverte la preoccupazione di fornire elementi a favore dell'universalità dei diritti della vita naturale. Questo aspetto risulta particolarmente importante per fondare una teologia della pace: nella visione bonhoefferiana esiste un diritto primordiale di ogni uomo, che prescinde da ogni suo attributo, e che coincide con il diritto alla vita, che è universale e che non può essere toccato senza colpa in nome di nessuna considerazione ideologica, religiosa o politica. Tale diritto non solo appartiene al singolo, ma si configura come l'unico in grado di garantire le forme di convivenza fra gli uomini, che altrimenti sono destinate all'autodissoluzione. Non si deve tuttavia cadere nell'errore di considerare questo diritto come garante di una fondazione dal basso della vita collettiva: la centralità della conservazione della vita (e in questo Bonhoeffer è un dialettico) non è ricavabile da premesse razionalistiche, ma dalla volontà di Dio, che sola può rendere ragione del naturale e dell'orientamento della storia. Per la verità, pur nella chiarezza di questa posizione, nella quale si potrebbe dunque incontrare una certa «priorità ontologica» del singolo, rimane comunque un'irrisolta ambiguità nella posizione bonhoefferiana. Il rapporto fra singolo e specie, fra singolo e popolo, appare affidato a Dio piuttosto che tematizzato. In questo Bonhoeffer è probabilmente figlio della cultura del suo tempo, e lasciano per-

⁵⁰ DBW 6, 191; E, 138.

plessi alcune sue considerazioni che sembrano in contrasto con l'affermazione del diritto alla vita:

«...uccidere un nemico in guerra, non è un'uccisione arbitraria, perché, se anche egli non è colpevole, partecipa tuttavia coscientemente all'attacco del suo popolo contro la vita del mio popolo e deve quindi portare le conseguenze della colpa collettiva».⁵¹

Dobbiamo evitare la tentazione di porre queste parole sullo stesso piano di quelle pronunciate a Barcellona, cercando invece di comprenderle alla luce di quanto detto sopra. Resta però il fatto che esse sembrano non immediatamente conciliabili con quella trasversalità del diritto naturale che egli aveva precedentemente sottolineato, lasciando ancora irrisolta la questione del rapporto fra universalità del diritto e peculiarità dei popoli.

Nonostante ciò, il tentativo di Bonhoeffer appare oggi ricco e provocatorio ancora per un motivo. Nella parte iniziale del suo saggio egli scrive:

«La ragione umana (*Vernunft*) è l'organo che conosce le cose naturali. Essa non è un principio divino e sovranaturale di conoscenza e di ordine insito nell'uomo, ma è parte integrante della forma di vita che gli è stata data: ed è precisamente quella parte atta a prendere coscienza, a percepire (*vernehmen*) l'unità di tutto ciò che, nella realtà, è generale ed universale».⁵²

Ciò non significa che la ragione sia immune dal peccato, caratteristica della condizione umana. Ma la valorizzazione della ragione porta l'uomo sulla strada della responsabilità, nel riconoscimento dei diritti fondamentali di ogni uomo.

6. Dall'assunzione totale del «caso limite» all'arresto

Il progetto politico per l'ordine mondiale che abbiamo visto non era sconosciuto a personalità della chiesa. Lo stesso arcivescovo Bell aveva pubblicato un libro nel quale stabiliva le responsabilità del secondo conflitto mondiale e dettava alcune linee di soluzione. La novità e la singolarità di Bonhoeffer sta nell'ac-

⁵¹ DBW 6, 184; E, 134.

⁵² DBW 6, 167; E, 123.

cettazione dell'eliminazione violenta di Hitler, pur non ignorando quanto ciò fosse in contrasto con il comandamento di Gesù. Ma il suo ruolo nella resistenza, che peraltro, se non in alcuni episodi, non va eccessivamente sopravvalutato, provocò anche uno spostamento che lo allontanò da quell'ambiente specificamente teologico nel quale aveva vissuto. Questa immersione totale nel mondo per certi aspetti lo stupiva («mi meraviglio di vivere e di poter vivere per giorni interi senza la Bibbia»⁵³) e contribuì poi alla stesura delle pagine dell'*Etica*.

La congiura faticosamente riuscì a preparare alcuni tentativi di attentato contro Hitler, ma tutti fallirono. Nell'aprile del 1943, infine, un'ondata di arresti colpì la resistenza contro il regime: non si era ancora determinato il collegamento fra il gruppo di Canaris – di cui faceva parte anche Bonhoeffer – con gli attentati, e gli arresti erano avvenuti per motivi secondari. Ma ciò bloccò fino al luglio dell'anno successivo ogni tentativo di rovesciare il potere.

G. Latmiral ricorda queste parole di Bonhoeffer:

«Se un pazzo guida rovinosamente una macchina in una strada affollata, debbo seguirlo benedicendo i morti e confortando i feriti oppure cercare in qualsiasi modo di fermarlo, sia pure mettendo in pericolo la sua e la mia vita? Se lui morirà ed io sopravvivrò, dovrò soltanto sperare nella misericordia di Dio per chi diviene peccatore per causa di giustizia e rifiuta di trarre qualsiasi lode o beneficio dalla sua opera».⁵⁴

Quest'uomo, che accettò il peso di divenire peccatore per causa di giustizia, varcò la soglia del carcere di Berlino-Tegel il 5 aprile 1943.

⁵³ Lettera a E. Bethge, *GS VI*, 568; *Scritti*, 590.

⁵⁴ G. Latmiral, in una lettera inviata nel settembre 1991.

II

IL SIGNIFICATO DELLA SOFFERENZA

«Prius est enim esse quam operari, prius autem pati quam esse. (Lutero)
[...] Di fronte a Dio l'uomo si trova nella posizione di uno che patisce».¹

Già all'inizio della sua riflessione teologica Bonhoeffer pone il dolore e la sofferenza, in linea con Lutero, come la caratteristica fondamentale dell'esistenza di fronte a Dio. Questo non deve far pensare a una persona disamorata della vita o perennemente triste e in conflitto con gli altri. Il teologo continua fino alla fine a godere dei rapporti di amicizia profonda, della sincerità e della fedeltà fra le persone, della natura stessa, del sole, dei boschi di mezza montagna, dei fiori, dei silenzi invernali; egli continua a cercare il conforto e l'aiuto degli altri e a donare loro serenità e momenti di gioia; e continua a provare gioia nella poesia, nella musica ascoltata e suonata assieme, nella vita di comunità che rappresentava una ricchezza inesauribile nell'abbruttimento morale del regime. Anche al tempo della congiura e della prigionia a chi lo avvicinava egli trasmetteva soprattutto questi sentimenti di serenità e bontà. Bonhoeffer era davvero un mite, non nel senso debole della parola, come colui che si arrende, ma nel senso forte, come colui che si pone fino in fondo il problema di vivere la sofferenza e la croce di Cristo.

La sofferenza non è solo quella delle mani legate, della prigionia, non è soltanto quella della fine dell'azione, ma è parte dell'azione stessa. Non c'è solo la sofferenza dell'impotenza in Bonhoeffer, ma c'è anche quella della difficoltà di pronunciare

¹ DBW 2, 113; AE, 128.

fino in fondo il comandamento concreto di Dio. Anche in questa sofferenza, nel travaglio dell'oggi, egli ha imparato a riporre la sua vita, silenziosamente e in solitudine, nelle mani di Dio.

La pace è inscindibile dalla sofferenza: non c'è pace senza sofferenza, come non è possibile pensare che la sequela dietro al comandamento di Dio sia indolore.

1. La sofferenza come sequela

La fondazione del *pati* come caratteristica della vita dell'uomo sta nell'accettazione stessa di Cristo, della sua sofferenza: «è necessario che il Figlio dell'uomo patisca molte cose, che sia respinto dagli anziani, dai sommi sacerdoti e dagli Scribi, che venga ucciso e che tre giorni dopo resusciti».² Gesù per portare a termine la promessa di Dio deve essere, nel suo annuncio e nella sua vita, respinto. Gesù è il Cristo della risurrezione che passa attraverso il dolore della passione; non è dunque caratteristica del cristiano, secondo Bonhoeffer, rifiuto di accettare il dolore. La sofferenza va assunta, come abbiamo visto per il male, e solo in questa assunzione essa è superabile. «La croce non è disagio e duro destino, ma il dolore che ci colpisce solo a causa del nostro attaccamento a Gesù Cristo».³ La croce non è quindi un dolore casuale, un dolore che fa parte semplicemente della nostra esistenza umana, ma è un dolore che dipende dal fatto che la nostra esistenza è di fronte a Dio. Ma il dolore non va per forza cercato: commentando la frase di Gesù «Se uno vuol venire dietro di me prenda la sua croce...» Bonhoeffer sostiene che la croce è già pronta, sin dall'inizio, presso Dio. Basta prenderla. La sofferenza è, perciò, innanzitutto un dono di Dio, e non una scelta etica. «Dio stima uno degno di grandi dolori, gli dona la grazia del martirio; mentre non permette che un altro venga tentato al di là delle sue forze».⁴ Ma è proprio nell'essere dono di Dio che la sofferenza rimane mistero, nel senso più profondo del termine: è rivelazione della difficoltà della sequela, partecipazione a essa; ed è l'inspiegabile necessità attraverso la quale passa la promessa di Dio sulla storia. Il dolore non rimane alla fine, ma

² Mc 8,31.

³ DBW 4, 79; S, 69.

⁴ DBW 4, 80; S, 70.

sta all'inizio e nel mezzo: appartiene al penultimo della vita cristiana.

Nella predica su Geremia, che risale al 1934, Bonhoeffer sottolinea in modo straordinario l'origine e l'inevitabilità della sofferenza. La Parola di Dio sopraggiunge sull'uomo, non esce dalla nostalgia presente nel suo cuore, non viene prodotta dalle sue speranze, «ma è una parola straniera, sconosciuta, inaspettata, violenta, capace di sopraffare, Parola del Signore che chiama al servizio chi vuole e quando vuole».⁵ La Parola di Dio diventa però così vicina a noi, perché è parola d'amore; ci rende inquieti, incapaci di liberarcene: la via dell'uomo sulla quale Dio interviene, la via della sequela di Cristo, non può essere abbandonata. Seguire Gesù è dunque innanzitutto «passio passiva, dover patire».⁶ La grazia di Dio non è quindi grazia indolore, essa porta con sé il non potersi più liberare da Dio qualunque cosa accada, e questo dolore non può essere rifiutato.

Ma Dio, per Bonhoeffer, «è un Dio del "portare"»: ⁷ Cristo compie la riconciliazione portando nella sofferenza i peccati sulla croce, e così anche per il discepolo la dimensione della sofferenza rimane comprensibile in quella del portare, dell'assumere responsabilmente su di sé il dolore e il peso dell'altro.

La sofferenza nella sequela è fondamentale anche per un altro motivo: essa pone l'uomo nella sua solitudine di fronte a Dio. Il dolore non distrugge la possibilità e la ricerca dell'uomo di vivere insieme agli altri, ma gli fa percepire la serietà dell'esistenza e la situazione della decisione che rimane non delegabile.

Ciò che caratterizza la sequela non è allora solo l'accettazione passiva della sofferenza, ma anche la sua assunzione responsabile. Il teologo sostiene la necessità di una *passio activa* che non va intesa come pretesa di sostituirsi alla passione di Cristo o di compiere quell'opera di redenzione attraverso la sofferenza che è propria solo di Dio. La sofferenza volontaria deve essere contrassegnata dall'umiltà e dal segreto: essa deve diventare, secondo Bonhoeffer, una forma di disciplina e di ascetismo al fine di superare la ribellione e l'orgoglio quotidiano, la pigrizia e il desiderio di sazietà, che non permettono realmente la sequela. Vista co-

⁵ Predica su Geremia, 21 gennaio 1934, in GS V, 505 ss, qui 505; *Scritti*, 396 ss, qui 396.

⁶ DBW 4, 82; S, 72.

⁷ DBW 4, 84; S, 74.

me *passio activa* la sofferenza si definisce nella sua dimensione etica, come una possibilità offerta all'uomo.

In definitiva, però, non bisogna pensare che la sofferenza, il dolore, la morte siano un bene in sé. La sofferenza è comprensibile in quanto orientata a Cristo, ma nasce in una contrapposizione fra la volontà di Dio e il cammino del mondo contrassegnato dal male e dalla caduta, che introducono nella storia il dissidio e la rottura, la disarmonia fra gli uomini e con Dio.

2. La sofferenza condivisa

La sofferenza non rimane un fatto privato del cristiano. La scelta di Bonhoeffer di prendere parte alla congiura fu proprio dettata dalla sua volontà di partecipare alla sofferenza del suo popolo. Abbiamo già incontrato quali fossero le sue posizioni in merito alla questione ebraica; dopo la *notte dei cristalli*, con la rinuncia della Chiesa Confessante, e dopo le notizie che nel corso dei primi anni di guerra cominciarono ad arrivare all'*Abwehr* sull'attuazione della «soluzione finale», apparve ancora più essenziale operare per mettere fine a queste sofferenze. Accanto a ciò Bonhoeffer partecipava, attraverso le lettere che riceveva dal fronte dai fratelli di Finkenwalde, ai fatti più raccapriccianti della guerra. Egli si trovava in una posizione nella quale aveva accesso a una quantità enorme di informazioni, il che era abbastanza anomalo nella situazione di guerra, dove tutte le notizie erano filtrate dalla censura: questo gli permetteva di ricostruire un quadro impressionante ma molto reale. Bonhoeffer scriveva nell'*Etica*: «Le debolezze della natura umana vengono più chiaramente alla luce nelle epoche tempestose che non quando il tempo scorre tranquillo nei periodi di pace».⁸

In questi anni drammatici il teologo impara a vedere la vita da una prospettiva diversa, dalla parte di quelli che soffrono, di quelli che sono in basso, di quelli che sono privati dal regime di ogni dignità e della loro stessa identità umana. Egli aveva ereditato dalla famiglia quella impulsività che lo faceva reagire con decisione di fronte al sopruso; nel romanzo rimasto frammento che scrisse alla fine della sua vita, nel quale ritroviamo moltissimi elementi autobiografici, tale atteggiamento emerge con preci-

⁸ DBW 6, 72; E, 63.

sione, nella coscienza che la deformazione dell'autorità presente nei momenti di maggiore decadenza della storia è in agguato in ogni uomo. Il maggiore von Bremer, uno dei protagonisti del romanzo, afferma:

«...in tutti noi c'è un impulso oscuramente patologico, che ci spinge a far cattivo uso della forza che ci è data, e quindi a distruggere la vita, nostra e altrui. Contro questo impulso davvero malvagio deve essere diretto tutto il nostro odio, tutta la nostra passione dovunque lo incontriamo...»:⁹

con questa stessa passione egli si batte per la fine del regime colpevole delle più efferate violenze. Si potrebbe osservare che la caratteristica della congiura, composta da persone altolocate di estrazione borghese, non era apparentemente quella della condivisione diretta con gli ultimi, ma si farebbe un grave torto a Bonhoeffer se si volesse accusarlo con questo di non aver condiviso la sua esperienza con le vittime del regime. Non solo la motivazione che lo spinge è legata al loro destino, ma nei due anni di carcere egli condivise con loro tutta l'esistenza, al punto tale che ci potremmo domandare se sarebbe stato possibile lo sviluppo di quei concetti teologici che caratterizzano l'ultimo Bonhoeffer se egli non avesse vissuto questa situazione. La stessa preoccupazione, che lo accompagna fino alla fine della vita, di riuscire in quell'impresa, considerata assurda dai dialettici, che è la formulazione di un'etica, nasce dal contatto con quel mondo nel quale si sperimentava in ogni minuto la non delegabilità dell'azione. Come ricorda A. Gallas,¹⁰ il carcere rappresenta l'esperienza più radicale della mondanità per Bonhoeffer. Esso diventa il punto in cui finalmente lo sguardo sulla realtà della storia, sugli uomini e su Dio è quello dal basso. Egli sperimenta la sofferenza degli ultimi che di fronte all'arroganza e alla violenza del potere non hanno più armi, la sofferenza dell'attesa, e in tal modo la condivisione dell'esperienza del carcere con i perseguitati introduce anche a una nuova escatologia. La situazione dei poveri è quella dell'attesa, del non poter fare, dell'aver bisogno; la cella della prigionia diventa il simbolo dell'avvento: «uno aspetta, spera, fa questo, fa quello – cose senza importanza, alla fine – la porta è chiusa e può essere aperta solo dall'esterno».¹¹

⁹ *FaT*, 111; *FT*, 113.

¹⁰ Introduzione a *RR*, 11.

¹¹ *WE*, 76; *RR*, 200.

Se la sofferenza che lo accompagna quando è ancora in libertà è caratterizzata spesso dalla solitudine, la sofferenza nel carcere è, per assurdo, totalmente condivisa con gli altri, attraverso le lettere e attraverso i rapporti umani con i compagni di prigionia. Alla fine degli anni Trenta, nel momento in cui prende la decisione di rientrare in patria dal suo viaggio negli Stati Uniti, l'azione e la sofferenza rappresentano per Bonhoeffer il contrappunto della sequela; ora «i cristiani sono chiamati ad agire e a compatiere, non primariamente dall'esperienza che fanno sulla propria pelle, ma da quelle che fanno i fratelli, per amore dei quali Cristo ha sofferto».¹² In questa situazione di immersione sofferta nella mondanità la condivisione diventa una parola chiave: l'essere del cristiano non può realizzarsi se non nell'esistere per altri. La condivisione della sofferenza appare così a Bonhoeffer la chiave di lettura più idonea nell'approccio al mondo. Così la sofferenza non è più solo una conseguenza dell'azione, ma il punto di partenza dal quale riceve significato la dimensione teologica e quella etica del cristianesimo.

Poco prima di essere arrestato Bonhoeffer scriverà queste righe, a testimonianza della centralità di questo criterio nel giudizio sull'esistenza:

«Resta un'esperienza di incomparabile valore l'aver imparato a vedere dal basso i grandi avvenimenti della storia del mondo, nella prospettiva degli esclusi, dei sospettati, dei maltrattati, dei deboli, degli oppressi e derisi, in breve dei sofferenti. È già tanto se in questo tempo l'amarezza o l'invidia non hanno divorato il cuore, ma anzi guardiamo con occhi nuovi la grandezza e la meschinità, la felicità e l'infelicità, la forza e la debolezza, e la nostra capacità di vedere la grandezza, l'umanità, il diritto e la misericordia è diventata più chiara, più libera, più incorruttibile, e la sofferenza personale è una chiave più idonea, un principio più fecondo della felicità personale nell'accedere al mondo con la riflessione e la pratica. Tutto dipende solo dal non trasformare questa prospettiva dal basso in uno schierarsi con gli eterni scontenti, e invece nel far giustizia e nell'affermare la vita in tutte le sue dimensioni, sulla base di una contentezza maggiore, i cui fondamenti non sono né in basso, né in alto, ma al di là di queste dimensioni».¹³

3. La sofferenza di Dio

La sofferenza del discepolo nella sequela di Gesù, che diviene condivisione della sofferenza con gli ultimi, sguardo dal basso e

¹² WE, 22; RR, 71.

¹³ GS II, 441; *Scritti*, 687.

chiave di lettura della storia rimarrebbe vuota davanti a un Dio impassibile. Per Bonhoeffer Dio e il dolore non devono essere considerati come realtà che si escludono a vicenda; egli rimane convinto che sia autenticamente cristiano parlare del dolore di Dio stesso. Alla sorella Sabine scrive nel 1942: «Penso che Dio sia più vicino al dolore che alla felicità, e scoprire Dio in tal modo dà pace e quiete, e un cuore forte e coraggioso».¹⁴ In tal modo il teologo sostiene che l'umanità di Cristo può essere compresa completamente attraverso la sofferenza; e questa sofferenza è così radicale che Cristo sperimenta sulla croce l'abbandono di Dio. Per rendere più chiara questa sua riflessione è possibile rifarsi alla poesia *Cristiani e pagani*¹⁵ scritta in carcere. Nel testo ciò che caratterizza i cristiani è proprio il rimanere vicini a Dio nella sua sofferenza e non il rivolgersi da una situazione di tribolazione a un Dio onnipotente. La caratteristica del Dio cristiano è l'essere povero, oltraggiato, senza tetto, e questo apre due prospettive che per la riflessione teologica sulla pace sono cariche di significato. Innanzitutto la tribolazione di Dio lascia intravedere un Dio vicino ai deboli: questo implica che la povertà e la debolezza concreta dei diseredati assumono un rilievo teologico. Ma in secondo luogo, e più profondamente, la debolezza di Dio è l'essere di Dio nel mondo. Ciò significa che Dio entra nella storia rovesciando le categorie dominanti. Il cristiano è colui che avvicina Dio proprio in questa sua debolezza. Il Dio che aiuta, al quale il discepolo si rivolge, è il Dio impotente, il Dio della sofferenza che sappiamo con noi e che ci abbandona: «il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio è il Dio davanti al quale permanentemente stiamo».¹⁶ L'essere del cristiano non si

¹⁴ Lettera a Sabine, citata in *FaT*, 207; *FT*, 211; *GS VI*, 557.

¹⁵ *Cristiani e Pagani*. «Uomini vanno a Dio nella loro tribolazione / piangono per aiuto, chiedono felicità e pane, / salvezza dalla malattia, dalla colpa, dalla morte./ Così fanno tutti, tutti, cristiani e pagani. /// Uomini vanno a Dio nella sua tribolazione, / lo trovano povero, oltraggiato, senza tetto né pane, / lo vedono consunto da peccati, debolezza e morte. / I cristiani stanno vicino a Dio nella sua sofferenza. /// Dio va a tutti gli uomini nelle loro tribolazioni, / sazia il corpo e l'anima del suo pane,/ muore in croce per cristiani e pagani / e a questi e a quelli perdona», *WE*, 188; *RR*, 427. Esposito commenta: «L'uomo soffre dell'assenza di Dio e Dio soffre della sofferenza dell'uomo, incontrandosi solamente lì dove non è possibile nessun incontro, dove anche l'ultimo mito, quello della redenzione, si allontana e si perde: "A differenza di tutte le religioni orientali, la fede dell'Antico Testamento non è una religione della redenzione" (*WE*, 178: *RR*, 411)». In R. ESPOSITO, *Nove pensieri sulla politica*, Bologna 1993, 82.

¹⁶ *WE*, 191; *RR*, 440.

realizza in una fuga, nemmeno escatologica, dalla storia, ma nell'accettazione di vivere mondanamente perché questo è l'unico modo di partecipare alla sofferenza di Dio. Il Dio di Gesù Cristo non risolve quindi potentemente i problemi dell'uomo nel mondo, non è il *Deus ex machina* che risponde a quelle che noi consideriamo questioni prioritarie; ma questa impotenza di Dio nel mondo divenuto adulto, questa sua sofferenza non lo rende più lontano dalla storia: «Il mondo adulto è senza Dio più del mondo non adulto e proprio per ciò forse è più vicino a lui».¹⁷ Lo sguardo su Dio non distoglie lo sguardo dell'uomo dalla storia, proprio perché Dio non rappresenta la soluzione religiosa delle questioni limite, non è il «Dio tappabuchi» che lascia in tal modo scoperta la mondanità del mondo; Dio, al contrario, proprio nella sua impotenza è il centro del mondo, perché Cristo ha voluto vivere fino in fondo la sua parabola storica nell'accettazione totale dell'umanità. Il Dio che soffre, il Dio debole e crocifisso è il Dio vicino.¹⁸

Uno dei contributi più significativi di Bonhoeffer alla fine della sua vita è dunque questa immersione nell'essere-al di qua (*Diesseitigkeit*). Con ciò egli stabilisce che l'essere del cristiano si misura proprio nel suo impegno e nella sua concentrazione sulla storia.

¹⁷ WE, 194; RR, 442.

¹⁸ Quello della sofferenza di Dio è un tema ricco e profondo, qui solo accennato in relazione al tema della pace. In questi anni, proprio mentre Bonhoeffer viveva l'esperienza del carcere e scriveva agli amici le sue riflessioni sulla sofferenza di Dio, i campi di concentramento imponevano, con una drammaticità senza uguali, lo stesso problema; rispondere alla domanda «dov'è Dio?» posta dalla sofferenza senza fine dell'innocente, significa in fondo toccare l'essenza stessa di Dio. Il pensatore ebraico E. Wiesel, in un passo celebre e impressionante, di fronte alla sofferenza del bambino impiccato, così risponde alla voce che chiede «dov'è dunque Dio?»: «Dov'è Dio? Eccolo: è lì, appeso a quella forca...» (E. WIESEL, *La nuit*, Paris 1958; tr. it. *La notte*, Firenze 1980, 1992, 67). Tutta l'opera di Wiesel appare segnata da questo problema, che apre spiragli inattesi sulla misteriosa presenza del male. (Si vedano: E. WIESEL, *Signes d'Exode*, Grasset, Paris, New York 1985; tr. it. *Credere o non credere*, Firenze 1986, 1993; ID., *Le chant du morts*, Paris 1966; tr. it. *L'ebreo errante*, Firenze 1983, 1991). Anche Simone Weil, che si lascia morire in sanatorio nel 1943, riconosce nel rapporto fra debolezza, sofferenza e male uno dei tratti essenziali della relazione con Dio. Ella scrive: «Il falso Dio muta la sofferenza in violenza. Il vero Dio muta la violenza in sofferenza» (S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Milano 1985, 83). Il pensiero teologico è ritornato spesso, dopo Auschwitz, sul problema. Si veda, per esempio, il testo di S. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, Milano 1992; o il saggio di P. RICOEUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève 1986; tr. it. *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Brescia 1993. Nella postfazione a quest'ultimo testo Paolo de Benedetti ritorna con drammaticità a riflettere sull'insondabile questione che ci è stata lasciata in eredità da Auschwitz, quella del male sofferto dall'innocente; e dopo essersi soffermato proprio sull'insopportabile sofferenza dei bambini, conclude con queste parole: «Hillel diceva: "Non dire che una cosa non si può capire, perché infine sarà capita". Ma, *Ki-jakhol* ("se così si può dire"), resisteremo, Lui e noi, sino a quell'"infine"?».

III

LA SERIETÀ DEL MALE

Il vescovo Bell, pubblicando nel 1945 un resoconto sull'attività di resistenza al regime nazista, descrive un fatto accaduto nell'estate del 1940. Quello era un periodo nel quale l'attività della resistenza si trovava in grande difficoltà a causa dei successi che Hitler stava ottenendo sui fronti di guerra. In quel momento, riferisce Bell, la congiura decise di spostare più avanti l'attuazione di un colpo di stato, per evitare di dare l'impressione che Hitler fosse un martire, ma la risposta di Bonhoeffer fu perentoria: «Se noi pretendiamo di essere cristiani, non c'è posto per l'opportunismo. Hitler è l'Anti-Cristo. Noi dobbiamo conseguentemente continuare il nostro lavoro ed eliminarlo sia che lui abbia successo o no».¹

Bethge sostiene che questa definizione, nella quale si identifica Hitler con l'Anticristo, non è rintracciabile in nessun'altra dichiarazione del teologo. Egli ritiene che ciò non si accorda con la coscienza teologica di Bonhoeffer e ricorda che quando, con alcuni amici, stavano discutendo di questo argomento Bonhoeffer disse: «No, Hitler non è l'Anticristo, per questo egli non è grande abbastanza. L'Anticristo si serve di lui, ma non è stupido come lui».²

Cosa pensare? Ci troviamo di fronte a due affermazioni opposte. Ma se ci fermassimo a disquisire sulla validità dell'una o dell'altra probabilmente correremmo il rischio di non cogliere che dietro alla differenza esiste un elemento comune alle due dichiarazioni: in ambedue Bonhoeffer usa il nome «*Anticristo*» con as-

¹ *Biografia*, 771.

² *Biografia*, 771.

soluta serietà. Superando dunque già da ora la questione della possibile o impossibile identificazione fra Hitler e l'Anticristo, che risulterebbe comunque rimanere solo nel campo delle ipotesi, vogliamo vedere in questo capitolo con quale profondità il teologo berlinese ha sempre affrontato il problema della serietà del male.

La questione non è marginale perché coinvolge non solo alcuni aspetti teologici che indirettamente abbiamo già incontrato, ma investe con decisione anche il problema del linguaggio di Bonhoeffer: si tratta cioè di vedere quale peso potevano avere dei vocaboli come «male», «malvagità», «Satana», «Anticristo» al di là delle nostre precomprensioni o dei nostri supposti collegamenti con la teologia del tempo.

Risulta superfluo sottolineare il peso di tale tematica in una seria riflessione sulla pace: dalla sua soluzione possono derivare concezioni del mondo così diverse da rendere il termine «pace» un termine ambiguo, in grado di essere posto nello stesso modo a servizio della giustizia come a servizio della malvagità.

1. La dimensione biblico-teologica

Il problema del male, la sua collocazione nel rapporto fra l'uomo e Dio, la questione del diavolo e della tentazione, sono temi che percorrono trasversalmente molti testi di Bonhoeffer. È facilmente intuibile come la stessa riflessione etica del nostro teologo, e non solo quella biblica, mantenga un riferimento continuo con tale tematica. Fra tutti, uno dei testi che con maggiore coerenza tratta l'argomento è un breve scritto, risultato di un ritiro spirituale tenuto da 12 al 17 aprile 1937 a Finkenwalde, nel quale si respira l'atmosfera caratteristica del seminario pomerano; è questo il motivo che induce Bonhoeffer a porre con insistenza l'accento sulla vita del discepolo, immergendo in tal modo il lettore nello stile di *Sequela*. Ma il piccolo libro ha sicuramente un aspetto che lo pone in una posizione privilegiata nel quadro delle opere di Bonhoeffer: vi compaiono infatti molti elementi del «passato», che possiamo incontrare già in *Creazione e caduta*, ma vi si trovano anche interessantissime anticipazioni di quelle che saranno alcune questioni fondamentali dell'ultimo Bonhoeffer, dal problema della resistenza, a quello dell'ateismo. Per questi motivi la nostra trattazione sul problema del male prende av-

vio da questo scritto, anche se non ci limitiamo naturalmente a esso.

Il titolo del testo, *L'ora della tentazione*,³ stabilisce già i confini e le caratteristiche della riflessione. Il problema non è tanto quello della definizione etica di un supposto confine fra bene e male, quanto quello della riflessione sull'entità, se così si può dire, della tentazione, dell'intervento di Satana nella vita del discepolo. La riflessione non si trova dunque sul piano dei principi «naturali», né su quello dell'etica: ambedue queste prospettive leggono la tentazione come una prova di forza per l'uomo; per il cristiano la tentazione è innanzitutto una situazione di debolezza nella quale egli si trova in balia del diavolo: «Chi infatti potrebbe liberarci dagli artigli di Satana?». ⁴ Ciò riconduce l'uomo alla condizione del discepolo, poiché nella sequela come nella tentazione la persona è primariamente sola e abbandonata. Questa solitudine dell'uomo anche nella tentazione, di fronte a un avversario come il diavolo, sottolinea ancora una volta la difficoltà della formulazione di un'etica cristiana: il problema del male si pone nella mia solitudine, all'improvviso, rendendo in tal modo problematica ogni riflessione che tenti di «incasellare» il male irrigidendolo semplicemente in un complesso di norme.

Le tentazioni che biblicamente assumono un peso rilevante sono due: quella di Adamo e quella di Cristo.

Dalla tentazione di Adamo emergono tre caratteristiche fondamentali di Satana. In primo luogo la presenza del male è precedente a quella dell'uomo: il peccato non nasce semplicemente da una scelta dell'uomo, ma c'è bisogno del tentatore, che compare sotto forma di serpente nel giardino dove regna ancora l'innocenza.⁵ Il mostrarsi sotto forma di serpente è un particolare sul quale è opportuno spendere qualche parola: nella realtà dell'uomo, nel giardino della creazione come nella storia, Satana non si presenta nella sua veste, ma sotto forma di creatura, servendosi in tal modo della creatura. Ciò mette immediatamente in luce la difficoltà di discernimento in cui si trova l'uomo di fronte al male, che gli

³ D. BONHOEFFER, *Versuchung*, München 1953, dove è pubblicato con *Schöpfung und Fall*; *Versuchung* è uscito in Italia per la traduzione di J. SCHENK, *L'ora della tentazione*, Brescia 1968.

⁴ *Ver*, 116; *OT*, 29.

⁵ Per queste riflessioni si vedano, oltre a *Ver*, 120ss (*OT*, 38ss), anche i capitoli centrali di *Creazione e Caduta*.

si presenta nascosto nella creatura: questa è opera della creazione di Dio, e quindi è uscita buona dalle Sue mani, ma il demonio ne fa uno strumento malvagio. Solo nelle tentazioni di Cristo il male si presenta di fronte a Lui senza travestimenti, nella sua essenza.

In secondo luogo l'origine del male rimane per l'uomo nascosta nel mistero di Dio, e nemmeno una riflessione di carattere ontologico su Lucifero riesce a districare l'inspiegabilità della sua presenza.

Infine la tentazione non si introduce nell'uomo in contrapposizione a Dio, ma Satana porta con sé la Parola, facendosene interprete. L'interpretazione! Questo è il dilemma dell'uomo di fronte alla Parola. Qui le asserzioni di Bonhoeffer – dalla conferenza di *Cernohorské Kùpele a Sequela* – con le quali invita all'ubbidienza «immediata», all'esecuzione del comandamento, ricevono un fondamento biblico: la domanda «Davvero Dio avrebbe detto così?»⁶ introduce la mediazione, la riflessione, il dubbio, attraverso cui la creatura, sia essa Satana o l'uomo, aggredisce la Parola e pensa di poterne comprendere la natura e la radice attraverso un principio. La «domanda devota» sancisce la separazione per eccellenza da Dio. In questa situazione all'uomo non resta che affidarsi a Dio, o scegliere inconsapevolmente la caduta: e Adamo cade.

Anche Cristo viene tentato da Satana, e anche la sua tentazione avviene nel deserto, nella solitudine. Questo è un carattere specifico, secondo Bonhoeffer, del Dio di Gesù Cristo, che, come abbiamo già visto, non si presenta nella forza, ma nella debolezza e lascia apparentemente soli: tale è anche l'esperienza di Gesù nel deserto. La prima tentazione è quella della carne, quella che colpisce l'umanità di Cristo. La seconda è più insidiosa, perché Satana fa leva sulla Parola di Dio: nella terza addirittura egli chiede un aperto rinnegamento di Dio. L'elemento fondamentale di queste tentazioni è riconosciuto da Bonhoeffer nella risposta di Gesù. Cristo non vince il combattimento contro Satana attraverso una lotta eroica: Egli sperimenta l'angoscia e l'abbandono, lo sprofondamento nella solitudine e nella sofferenza, e «non gli resta nulla, tranne la Parola di Dio che salva, regge e sostiene, che lo tiene fermo, che combatte e vince per lui».⁷ La tentazione si può superare solo affidandosi alla Parola del Padre.

⁶ DBW 3, 96ss.; CC, 86ss, Ver, 121; OT, 39.

⁷ Ver, 127; OT, 48.

Da queste due tentazioni, quella di Adamo, della sconfitta e del peccato, e quella di Cristo, della vittoria e della redenzione, emergono così due elementi determinanti: in primo luogo il male è presente nella storia umana in maniera incomprensibile, dalla creazione alla fine del mondo, nonostante la redenzione operata da Cristo; in secondo luogo la sua sconfitta non avviene attraverso le categorie della forza e dell'autonomia, ma nella debolezza e nella coscienza della dipendenza da Dio.

La vittoria sulla tentazione di Adamo attraverso la tentazione di Cristo non rappresenta l'eliminazione del male dalla storia. Satana continua la sua opera nel mondo tentando i discepoli di Gesù, le sue membra, che in tal modo partecipano alla tentazione di Cristo. Ma a questo punto quali sono le caratteristiche del demone secondo il teologo di Berlino?

In primo luogo il maligno emerge come *avversario di Dio*, poiché si pone come l'opposto a Dio stesso. La domanda devota («davvero Dio avrebbe detto...»), mettendo in dubbio la Parola, nasconde la pretesa di assurgere alla stessa autorità di Dio.

Inoltre il tentatore, dimostrando di fare il contrario della volontà di Dio, è un *avversario dell'uomo*, ed è enormemente più forte di lui: Satana, ponendosi sullo stesso piano di Dio, lascia trapelare l'impossibilità dell'uomo di resistergli da solo. Egli è nemico perché si frappone fra la Parola e l'ubbidienza.

In terzo luogo il tentatore è *menzognero*. La menzogna, che ha origine nella domanda devota, sta nell'indurre l'uomo a credere di poter vivere senza la Parola di Dio; il serpente nasconde all'uomo, dietro la parvenza dell'autonomia come autorealizzazione e autofondazione, la verità dell'infelicità dell'essere rigettati da Dio; così suscita nella fantasia dell'uomo «un regno di fede, di potere, di pace in cui può entrare solo chi è pronto ad accettare le tentazioni».⁸ Questo aspetto è determinante per il discorso sulla pace: qui emerge con chiarezza che anche la pace e perfino la fede possono servire il tentatore e non Dio. Con questo Bonhoeffer non rinnega, come semplicisticamente si potrebbe credere, la validità della pace, ma ne determina il riferimento, la Parola di Dio. Il criterio di fondo che ispira tali osservazioni è dunque, da un punto di vista teologico, la priorità della Parola su tutte le realizzazioni umane. Se il serpente è stato la causa (non senza la

⁸ Ver, 132; OT, 57.

partecipazione umana, come vedremo) della rovina del creato, allo stesso modo esso può, attraverso la tentazione, trascinare nella caduta anche i valori del Vangelo.

Infine il tentatore si fa *accusatore dell'uomo di fronte a Dio*, svelandone il peccato davanti a Lui;⁹ «Satana gli toglie tutto ciò che, come principe di questo mondo, può togliere a un uomo».¹⁰

La radice ultima della tentazione non è dunque nelle mani di Dio, nel quale «non c'è posto per il male neppure in potenza».¹¹ Ma essa, sostiene Bonhoeffer, non può nemmeno essere scaricata semplicemente all'esterno dell'uomo. Il male, che si cela nel mondo della creazione non è determinato semplicemente dalla caduta di Lucifero: infatti, osserva il teologo, il testo biblico non introduce prima della caduta di Adamo nessun elemento di questo genere nel racconto sulla creazione.¹² Il male coinvolge anche una componente di responsabilità personale, che coincide con la libertà dell'uomo di ubbidire o disubbidire al comandamento di Dio.

Perché Dio permette l'opera di Satana? Bonhoeffer sottolinea che nella storia nulla accade senza il comandamento di Dio: dunque anche Satana rimane sottomesso a Dio, e deve in qualche modo rimanere comprensibile nel disegno di Dio.

La prima funzione cui assolve il tentatore è quella di condurre l'uomo a riconoscere il proprio peccato, ciò che sarebbe impossibile se la tentazione non insidiasse il cuore dell'uomo; Satana conduce poi l'uomo verso l'abisso, ma in tal modo, nella mortificazione e nell'angoscia, lo induce ad affidarsi alla mano di Dio.

La morte dell'uomo è il massimo che è concesso a Satana. Ma in questo modo il tentatore si annienta da sé: «Dio non annienta Satana con un atto di violenza, ma Satana deve annientarsi da sé».¹³ Con queste osservazioni Bonhoeffer non intende naturalmente svelare o spiegare il mistero della presenza del male nella storia dell'uomo, ma indicare alcuni elementi che emergono dalla riflessione biblica.

Il cristiano dunque vive in una situazione nella quale patisce tentazioni quotidiane, che Bonhoeffer indica con due coppie di

⁹ Bonhoeffer si richiama a questo punto al capitolo iniziale del libro di Giobbe.

¹⁰ *Ver*, 133; *OT*, 58.

¹¹ *Ver*, 134; *OT*, 60.

¹² Si veda *DBW* 3, 98s; *CC*, 88s.

¹³ *Ver*, 137; *OT*, 66s.

concetti: *piacere-dolore*, e *securitas-desperatio*. Soprattutto questi ultimi due termini sono particolarmente significativi. La *securitas* è quell'atteggiamento che possiamo ricondurre alla grazia a buon mercato, nel quale si vive nella certezza del totale perdono dei peccati: ne consegue una progressiva indifferenza per la Parola di Dio, il naufragio della fede e l'indurimento del cuore. «E questa via finisce con l'idolatria. Il Dio benevolo è divenuto un idolo che serve». ¹⁴

L'altro aspetto è quello della *desperatio* che coincide con la tristezza, con l'acedia. Esso rappresenta la perdita della fiducia nella bontà di Dio, e diventa ingratitudine e disobbedienza, mancanza di speranza di fronte alla grazia di Dio: la bontà e la promessa di Dio ne escono assolutamente diminuite.

2. Il problema dell'Anticristo

Ci addentriamo ora in un terreno che risulta piuttosto insidioso a causa della frammentarietà delle osservazioni che Bonhoeffer ci ha lasciato. La questione dell'Anticristo non ha trovato molto spazio nella critica fino a questo momento, eppure pare necessario pronunciarsi in merito per rendere più chiara anche la scelta di partecipare alla congiura.

Il problema del diavolo, che abbiamo cercato di fondare soprattutto da un punto di vista biblico attraverso le osservazioni di Bonhoeffer, era stato oggetto di una sistematica opera di demitizzazione già nella teologia di Schleiermacher, che considera la raffigurazione e la personificazione del male come un tentativo di razionalizzazione il quale porta a immagini «tanto infondate, che da nessuno si può pretendere una convinzione della loro verità». ¹⁵ In fondo questo atteggiamento che banalizzava la figura di Satana era presente anche nella teologia dialettica, incline com'era a salvaguardare la sovranità assoluta di Dio, rimanendo lontana dalla tentazione di semplificare le cose attraverso pericolosi antropomorfismi. Dopo secoli di teologia che avevano addirittura sancito in un concilio – il Concilio Laterano del 1215 – gli elementi caratteristici per un'indagine su un tale tema, il mondo divenuto adulto allontanava nell'ambito del mito questa presenza, e la de-

¹⁴ Ver, 150; OT, 91.

¹⁵ R. Stählin, che cita Schleiermacher in *Dizionario del pensiero protestante*, 481.

mitizzazione di Bultmann – la sua famosa conferenza su questo problema è del 1941 – non contribuiva certamente a chiarire le cose. Attorno alle formulazioni su Satana regnava in fondo la diffidenza, e spesso si cercava il significato riposto, il non detto, lasciando la parola nell'incertezza dell'interpretazione soggettiva e metaforica. Sia chiaro, un tale atteggiamento non è negativo a priori: esso protegge dal fanatismo e dall'errore di spostare lo sguardo da Dio sul diavolo e così afferma con decisione l'ordine delle priorità per il cristiano; ma rimane il pericolo di una banalizzazione del problema del male, che viene risolto semplicemente sul piano delle possibilità e della libertà umane. I. Mancini, in un'intervista rilasciata alcuni anni fa, ricorda un fatto che può risultare chiarificatore per comprendere i termini della questione: si presentava a Tubinga un libro del biblista H. Haag, *Commiato dal diavolo*, nel quale apparivano molti tentativi di demitizzazione, secolarizzazione, riduzione del problema. A un tratto E. Bloch, presente in sala, con tutta l'impazienza teoretica di cui era capace, scattò in piedi e gridò: «qui il male non è preso sul serio!» Dal racconto emergono chiaramente i due atteggiamenti possibili di fronte alla questione del diavolo: in questo quadro Bonhoeffer va ricondotto, pur con tutte le attenzioni che ciò comporta, alla provocatoria posizione di Bloch.

Ciò premesso tentiamo ora di definire alcuni elementi che emergono dalla riflessione del teologo resistente.

Dal paragrafo precedente possiamo ricavare una prima considerazione: Bonhoeffer non mette in dubbio l'esistenza di Satana, e fonda le sue formulazioni sulla Bibbia, rifacendosi in particolare alla creazione, alla vicenda di Giobbe e alle tentazioni di Cristo. Il teologo non demitizza Satana, ma cerca anzi di comprendere la sua funzione nel piano di salvezza di Dio, riconoscendo nell'essere tentatore la sua peculiarità. Se noi, attraverso i nostri pregiudizi, vogliamo ridurre le sue affermazioni a metafore, togliamo spessore non solo a una ricerca teologica, ma anche all'esperienza stessa di tentazione del teologo. Quando, nel carcere di Tegel, egli ricorda all'amico Bethge di essere stato perseguitato spesso dall'*acedia-tristitia* al punto di pensare al suicidio, riconduce questa esperienza all'interno di quelle tentazioni spirituali, la *desperatio*, che caratterizzano la vita del cristiano: la tentazione non è semplicemente un atteggiamento psicologico di depressione esistenziale. E per sottolinearlo Bonhoeffer afferma la necessità della resistenza: «non avrei fatto questo favore [quello di

cedere alla tentazione del suicidio, n.d.A.] né al diavolo né agli uomini; si occupino loro della faccenda, se lo vogliono; e da parte mia spero di restare sempre saldo in questo».¹⁶ Quindi non solo il diavolo esiste, ma opera nella storia attraverso la tentazione sugli uomini. Una tale considerazione risulta estremamente importante: se noi definiamo Satana come avversario e tentatore non solo introduciamo dei precisi limiti al suo operare, ma indichiamo anche la via della sua sconfitta. Se Satana si presenta nella tentazione egli non solo dimostra di volere la distruzione della creatura, ma di esserne vincolato: l'uomo, oggetto della seduzione di Satana, ne è il limite. Non solo: il tentatore, inoltre, non agisce nella storia se non attraverso la creatura (solo nella tentazione di Cristo egli agisce direttamente) e quindi egli, che è più forte dell'uomo, dipende anche dal consenso umano. In questa prospettiva fra le due affermazioni di Bonhoeffer che aprivano questa sezione, quella che maggiormente si avvicina alla visione del teologo sembrerebbe la seconda, nella quale egli sostiene la non identificazione fra l'Anticristo e Hitler, e indica nel tiranno un mezzo del quale si serve il diavolo. Con questo non è tolto o limitato il potere del Principe di questo mondo sulla storia, e sarebbe un errore interpretare le parole di Bonhoeffer troppo liberamente; piuttosto il teologo lascia trasparire una certa convinzione che il male non sia un concetto astratto, ma abbia una sua incomprensibile personalità, e segua una logica precisa.

Su questa idea di una certa «personalità», se così si può dire, del male vale la pena soffermarsi. Nel suo libro *Vita comune*, parlando della preghiera della sera egli recupera dalla chiesa antica la convinzione che durante la notte l'uomo rimane in qualche maniera impotente di fronte agli assalti di Satana e afferma:

«La più notevole e profonda richiesta della chiesa antica è quella che Dio mantenga vigile e disponibile a Lui il nostro cuore, mentre i nostri occhi sono chiusi nel sonno. [...] Anche nel sonno siamo o nelle mani di Dio o in preda al maligno. Anche nel sonno Dio può operare in noi prodigi o il maligno procurarci devastazioni».¹⁷

Se la caratteristica del sonno è dunque una certa perdita della coscienza, dietro questa affermazione si trova la convinzione di

¹⁶ WE, 72; RR, 193.

¹⁷ DBW 5, 63; VC, 58.

un operare di Dio e del maligno che va al di là della nostra coscienza, e quindi si ammette che la loro esistenza non dipende da noi. In tal modo appare maggiormente fondata quell'affermazione che vede in Bonhoeffer una certa convinzione della personalità autonoma del male. Questa ipotesi appare in parte confermata anche da altri passi, nei quali il male non viene trattato come una possibilità umana, ma gli viene attribuita un'esistenza a sé stante. In particolare può essere fecondo recuperare qui il discorso di Gland del 1932, che egli tenne, come abbiamo già visto, in seno alla conferenza giovanile del Weltbund. Al suo interno il problema della pace non viene semplicemente messo in relazione alle scelte politiche ed economiche mondiali, ma Bonhoeffer sostiene che il dominio del mondo è assunto dai «demoni stessi», dalle «potenze del mondo»; questo linguaggio potrebbe essere anche interpretato simbolicamente, ma egli non lascia più dubbi nel momento in cui afferma: «...assolutamente niente è la nostra bene intenzionata volontà, il nostro parlare di pace e di good will, se il Signore stesso non viene a scacciare i demoni».¹⁸ Dunque la pace è minacciata non solo dalla nostra incapacità e dal peccato personale, ma anche dalla presenza di questi «demoni».

Ancora, in una predica del 1937¹⁹ troviamo affermazioni in questa linea. Qui Bonhoeffer lascia aperto l'enigma «per cui ci sono alcuni che ascoltano, e alcuni che hanno orecchie sorde o si chiudono le orecchie»,²⁰ sostenendo in tal modo l'imperscrutabilità del mistero della tentazione. Ma non ha dubbi quando afferma che «Satana indurisce il cuore di coloro che devono servirlo nella battaglia contro il Regno di Dio e la Parola. Essi non sono più in grado di udire, di ubbidire»; e più avanti: «Se questo è il nemico non giovano più arti umane per giungere alla pace. Non giova più alcuna forza umana a vincere questi nemici».²¹ Il maligno impedisce quindi proprio l'ascolto della Parola e la sequela, ma la liberazione non avviene che da Dio. Proprio partendo da queste ultime affermazioni possiamo tentare di concludere questo punto con qualche considerazione. Per cominciare è indiscutibile per il teologo la presenza, all'interno della storia, del diavolo, che opera attraverso la tentazione, conducendo l'uomo all'indurimento del

¹⁸ GS I, 167; *Scritti*, 183.

¹⁹ *Predica su un salmo di vendetta*, 11 luglio 1937, in GS IV, 413ss; *Scritti*, 537ss.

²⁰ GS IV, 417; *Scritti*, 539.

²¹ GS IV, 417; *Scritti*, 539s.

cuore e all'allontanamento da Dio; in secondo luogo questa presenza non opera solo sul piano strettamente religioso, ma anche su quello specificamente storico, ed è da Bonhoeffer messa in relazione diretta con la distruzione del progetto di pace che Dio ha sull'umanità. Tutto ciò per il nostro lavoro è fondamentale perché apre prospettive nuove nella riflessione sulle condizioni che negano la possibilità della pace e sulla loro superabilità.

Infine la sconfitta del maligno non può avvenire che attraverso Dio stesso: riconoscere la presenza di Satana nella storia non vuol dire avere gli strumenti per vincerlo. La definizione dell'Anticristo come principe di questo mondo non va dunque sopravvalutata, perché la storia rimane nelle mani di Dio e anche il male acquista un significato nel Suo piano di salvezza; ma essa non va nemmeno ignorata, appiattendolo la presenza del male sul solo piano dell'orizzontalità storica. La presenza di Satana rimane inquietante, ma non per questo la teologia e la politica devono evitare di porsi il problema. Questo appare il monito che esce dalle pagine di Dietrich Bonhoeffer.

3. Menzogna e verità

«Nel racconto dell'Anticristo di Solov'ëv si narra che negli ultimi giorni prima del ritorno di Cristo i capi delle chiese perseguitate discutono quale sia, per ciascuno di loro, l'elemento più prezioso del cristianesimo. Nella risposta conclusiva si afferma che la cosa più preziosa nel cristianesimo è Gesù Cristo stesso. Con ciò si vuol dire che di fronte all'Anticristo uno solo può sussistere e conservare la sua forza, Cristo».²²

Da queste righe tratte dall'*Etica* possiamo ricavare due considerazioni degne di rilievo: la prima riguarda ancora una volta i termini del combattimento con il male, dove viene esplicitamente indicato Cristo come l'unico in grado di sconfiggere l'Anticristo. L'elemento nuovo è rappresentato dal riferimento di Bonhoeffer al racconto di Solov'ëv,²³ nel quale risulta chiaramente che la

²² DBW 6, 344; E, 48.

²³ Il racconto si trova in VL. SOLOV'ËV, *Tre dialoghi sulla guerra. Il progresso e la fine della storia universale con assieme un breve racconto dell'Anticristo e un'appendice*, Torino 1975, 198 ss. Per un commento al testo di Solov'ëv si veda A. JOOS, «Vladimir Solov'ëv, Cristo e Anticristo», in S. ZUCAL (a cura di), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, Cinisello Balsamo 1993, 299ss, dove è riportato anche il passo sull'Anticristo, 333ss.

questione che è in gioco è quella della verità: qual è l'elemento ineliminabile, e quindi qual è quel termine di riferimento intoccabile senza il quale il cristianesimo non può sussistere? Nell'indicare in tale elemento Cristo stesso non viene solo enunciata la verità fondamentale del cristianesimo, ma viene contemporaneamente relativizzata ogni altra verità: tale relativizzazione assume un significato preciso, poiché ne deriva che ogni altra verità che noi conosciamo nella storia può essere messa al servizio dell'Anticristo (nel racconto di Solov'ëv l'Anticristo si presenta come un portatore di pace!).²⁴ Se potessimo stabilire un'equazione nella quale Dio coincide con la verità, Satana, l'avversario, non potrebbe coincidere che con la menzogna. Dobbiamo però fare delle precisazioni, per chiarire maggiormente il significato di questi termini.

L'esperienza della menzogna del regime nazista prima, e più tardi l'immersione nella congiura, inducono Bonhoeffer a una seria riflessione sul rapporto fra verità e menzogna. In una situazione di dittatura tirannica ogni giorno si sperimentava l'arroganza del regime che nascondeva sotto l'etichetta della verità e della giustizia i più efferati delitti: rimane testimonianza di ciò la grande menzogna di Auschwitz, *Arbeit macht frei*. E di fronte a ciò si imparava quanto labile fosse il confine, anche politico, fra i due termini. La congiura, poi, gettò Bonhoeffer ancora più prepotentemente in quella situazione di rovesciamento nel quale menzogna e verità, tradimento e fedeltà non erano più parole che avessero un significato assoluto, ma il loro senso era determinabile solo sulla base dei criteri di riferimento: il tradimento divenne, come già accennato, il più grande amor di patria, e si toccò l'assurdo nell'augurare la sconfitta al proprio paese perché ciò l'avrebbe salvato. Nel periodo del carcere Bonhoeffer scrisse un saggio, rimasto incompiuto, sul significato della verità,²⁵ in cui sottolinea proprio questa situazione dove non è più sufficiente determinare la menzogna come la semplice contraddizione fra la realtà e il pensiero; in questo modo non si spiega la malvagità della menzogna, né la sua ambiguità. Il teologo scrive: «Esiste

²⁴ Il tema della pace in relazione all'Anticristo ritorna anche in un testo di R. Benson, che mette in luce da un lato il fallimento dell'etica che tenti di venire a capo del conflitto fra Cristo e Anticristo, dall'altro il fascino del progetto demoniaco di pace del padrone del mondo. R. BENSON, *Il padrone del mondo*, Milano 1994.

²⁵ *Cosa significa dire la verità*, in *E*, 307ss.

una verità satanica. La sua natura consiste essenzialmente nel negare tutto ciò che è reale, assumendo le apparenze della verità. Vive di odio contro la realtà, contro il mondo che Dio ha creato e amato». ²⁶ Essa è dunque una verità che distrugge il mondo, che lo porta alla morte dietro l'apparenza del giudizio di Dio. Occorre dunque un criterio più profondo di quello della conformità fra pensiero e reale per definire il confine fra verità e menzogna; su questa linea Bonhoeffer critica anche Kant, il quale si è spinto a conclusioni «assurde» ²⁷ quando ha affermato di sentirsi obbligato a dare informazioni veritiere a chiunque, anche ad un criminale che venisse a cercare qualcuno nascosto nella sua casa.

L'essenza più profonda della menzogna sta nella negazione della verità di Dio e nell'annullamento di quella realtà che Dio vuole. «Menzogna è dunque negazione, rinnegamento, consapevole e volontaria distruzione della realtà quale è stata creata da Dio e sussiste in lui, nella misura in cui lo si può fare con le parole o con il silenzio». ²⁸

Dietro la congiura, allora, è facile vedere un problema essenziale, quello della ricerca di punti saldi che nella tempesta degli eventi indichino e permettano un cammino sicuro. Non era una ricerca superficiale, ma profonda e vitale, perché solo così si poteva vincere l'apparente totale supremazia del male sulla storia. «La grande mascherata del male», scrive Bonhoeffer alla fine del 1942, «ha scompaginato tutti i concetti etici». ²⁹ E lo scompaginamento, il caos, sta nel presentarsi di Satana sotto la figura dell'angelo della luce, di ciò che è buono e socialmente rilevante: in tal modo sono tolti, attraverso la menzogna, quei criteri di riferimento che apparivano buoni e immutabili. La grande menzogna non lascia nulla di intatto e infrange la ragionevolezza dei tentativi umani di definire il confine fra bene e male. Perfino la fede può essere resa falsa: in *Sequela* Bonhoeffer ricorda come

«Gesù manifesti ai suoi discepoli la possibilità di una fede satanica, che si richiama a lui, che compie opere meravigliose, simili fino all'irriconscibile alle opere dei veri discepoli di Gesù, [...] e che pure ha rinnegato Gesù e il cammino al suo seguito». ³⁰

²⁶ E, 309.

²⁷ E, 311.

²⁸ E, 312.

²⁹ *Dieci anni dopo*, in WE, 9ss, qui 10; RR, 59ss, qui 60. Tutto questo testo è fondamentale nell'approccio al problema del male.

³⁰ DBW 4, 189; S, 173.

La menzogna dunque si nutre di una giustizia e di una verità apparenti, e ciò riveste un peso politico relevantissimo nella riflessione di Bonhoeffer che, nel commento al libro di Paton³¹ sul nuovo ordine mondiale, sottolinea, lo abbiamo già visto, come Hitler abbia potuto addirittura presentarsi come l'esecutore di una relativa giustizia storica dopo la fine della Grande Guerra.

Il problema della menzogna diventa in sostanza il risvolto concreto della presenza del male, ma coinvolge questioni che vanno ben al di là di una semplice contrapposizione fra verità e falsità in relazione a una presunta facile identificazione della realtà: la menzogna appare come un problema di carattere ontologico.

4. La «banalità del male»³²

Da tutto ciò che precede non si deve erroneamente ricavare la convinzione che il male sia un fatto che riguarda solo alcuni in certe situazioni; al contrario Bonhoeffer riconosce la base di ogni male reale anche nel male banale, sostenendo la loro inseparabilità. Nel romanzo rimasto frammento uno dei protagonisti, di fronte al comportamento violento di una guardia forestale afferma: «odio con tutto il cuore questo tipo di comportamento. Ne verrà al nostro paese molto altro male, molte sciagure».³³ Il luogo della menzogna, della tentazione, di Satana, non è per Bonhoeffer lontano dalla semplice realtà quotidiana nella quale si rinnega continuamente l'obbedienza alla Parola. È il male dei piccoli vessatori, di quelli che il potere, ogni potere, rende stupidi, strumenti senza volontà capaci di ogni violenza, perché incapaci di distin-

³¹ Cf. *GS I*, 355ss; *Scritti*, 670ss.

³² È questo il titolo di un libro ormai molto famoso (H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem: a Report of the Banality of Evil*, New York 1963; tr. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano 1964) che qui viene usato non tanto per ricordare la storia di A. Eichmann, che ebbe un ruolo determinante nell'ideazione e nell'esecuzione del piano di eliminazione degli ebrei, quanto piuttosto per sottolineare la non eccezionalità del male: la vicenda di Eichmann lascia intravedere proprio la trasversalità del male e la non delegabilità della responsabilità per le piccole azioni quotidiane che permettono la sopravvivenza di regimi oppressivi, basati sulla spersonalizzazione delle vittime, cui è tolta ogni dignità umana, e sul tentativo di forgiare una generazione di uomini capaci di compiere qualsiasi azione senza tener conto delle conseguenze. In questo senso la stupidità di cui parlerà Bonhoeffer non va intesa come assenza di intelligenza, ma come incapacità di relazionalità.

³³ *FaT*, 106; *FT*, 107.

guere la malvagità. Il male non è solo opera dei giganti della storia, di quelli che procurano enormi sofferenze all'umanità; e il male non è nemmeno solo opera delle masse nelle quali l'individuo è annullato e deresponsabilizzato. Sarebbe un errore delegare ai violenti in grande la responsabilità del male. Questi giganti hanno determinato nella storia violenze opposte alle quali non sono quasi riusciti a sfuggire;

«mentre quelli che operano piccole violenze non scompaiono. Vivono del favore del dominatore di turno, e ne godono, in questo modo sfuggono a qualsiasi giudizio terreno. Sono questi violenti in piccolo che mandano in rovina un popolo, operando dall'interno, sono come gli invisibili germi patogeni della consunzione che, pur rimanendo nascosti condannano alla rovina una giovane fiorente vita. [...] Colui che fino a quel momento era stato solo vittima della violenza, appena ha in mano un minimo di potere si vendica per quello che ha subito, ma tale vendetta – questo è il più terribile – non si compie sul colpevole, ma a sua volta si ritorce soltanto su vittime incolpevoli e indifese...».³⁴

In queste parole, messe sulla bocca di uno dei protagonisti del suo romanzo, non è difficile leggere l'amarezza di Bonhoeffer per la condizione della Germania di allora, ma sarebbe limitante se non vedessimo ciò che vi compare di duraturo. Il male operato quotidianamente non è insignificante di fronte alle terribili malvagità perpetrate abusando di quel potere che, come ogni autorità, è affidato da Dio all'uomo. Il male peggiore, perché difficilmente riconoscibile e per questo non redimibile, è quello che si nasconde dietro l'attribuzione della responsabilità della malvagità solo ai giganti, è quello che si cela nel disprezzo per gli uomini – soprattutto per i deboli –, è quello che attraverso la necessità dell'ubbidienza protegge il delitto; ma il male è radicato ancora più profondamente nella «sordità nei confronti delle sofferenze altrui»,³⁵ nella quotidiana incapacità di compatire, dimenticando che «attendere inattivi e stare ottusamente alla finestra non sono atteggiamenti cristiani».³⁶ La malvagità si nasconde così nella pigrizia, nella viltà dell'attesa che qualcun altro osi darci solidi criteri di giudizio, nella ricerca egoistica e spasmodica della felicità personale.

R. Zerner, nella postfazione a *Frammenti da Tegel*, si doman-

³⁴ *FaT*, 112; *FT*, 114.

³⁵ *WE*, 21; *RR*, 70.

³⁶ *WE*, 22; *RR*, 71.

da perché Bonhoeffer, in un'epoca di esplosione della malvagità quale quella del nazismo si sia soffermato a guardare il male banale di ogni giorno; e trova una parziale risposta nella volontà del teologo resistente di fare qualcosa contro il male piuttosto che impiegare energie a descriverlo. Un'altra parziale risposta ci viene da Bethge, che, nella prefazione allo stesso libro, sostiene che la mancanza di riferimenti ai grandi crimini del regime non è certamente dovuta al fatto che essi fossero sconosciuti a Bonhoeffer: con la scelta di entrare nella congiura, e con il suo lavoro nell'*Abwehr* egli era a conoscenza di un'enorme quantità di informazioni sui delitti nazisti. La sua scelta, secondo Bethge, è dovuta in primo luogo alla regola che imponeva la partecipazione alla congiura, la clandestinità. Il linguaggio del teologo sul problema del male non si impoverisce di riferimenti diretti agli avvenimenti a lui contemporanei per un puro caso: chi era a conoscenza dei fatti nel regime era già colpevole, e lasciare scritta una condanna esplicita poteva significare la fine della congiura. Così il linguaggio dell'ultimo Bonhoeffer va letto nella storia proprio perché nasce da quella storia. La vicenda di alcuni manoscritti dell'*Etica* è illuminante: quelle pagine che noi oggi non riusciamo a leggere senza pensare continuamente al regime di Hitler, non contengono nessun riferimento diretto e quando caddero in mano alla *Gestapo*, vennero subito restituite al loro autore. Il potere della menzogna imponeva il mascheramento della verità sotto le spoglie della menzogna. Accanto a questo motivo Bethge ne indica un secondo, più concreto e sostanzialmente meno giustificante: la dimensione dei crimini che le parti in guerra, e non solo la Germania, operarono, non era completamente chiara, poiché mancava lo sguardo d'insieme, la possibilità di collegare tutti gli elementi a disposizione.

Ma a conclusione della riflessione sul problema del male possiamo forse indicare anche altri motivi di questa attenzione alla banalità del male. Lo scritto con il quale abbiamo aperto questa sezione, *L'ora della tentazione*, risale al periodo di Finkenwalde. L'accento cade con decisione sul discepolo e sulla sua possibilità di resistenza alla tentazione di Satana. Il Bonhoeffer di qualche anno dopo, il teologo congiurato, l'uomo della resistenza, non nega le affermazioni del 1937; ma lo spostamento delle priorità, l'accettazione della situazione limite gli fanno posare lo sguardo in modo nuovo sulla realtà. La tentazione non è lo straordinario, ma l'ordinario, e il male nella sua veste più pericolosa si presenta

irricognoscibile nella banalità del quotidiano, nell'intreccio delle semplici attività di tutti i giorni, nascosto dietro la normalità. Dietro questo riconoscimento del male sta una concezione precisa della storia; un vecchio professore afferma nel romanzo: «Che diritto abbiamo di considerare la storia sempre dal punto di vista di quell'uno o due che hanno successo, e di dimenticare il sangue e le lacrime di milioni?».³⁷ Lo sguardo di Bonhoeffer, lo sguardo dal basso della sofferenza condivisa, diventa la prospettiva attraverso la quale guardare con lucidità anche il male. Egli non toglie la responsabilità ai detentori del potere, ma sostiene la necessità della responsabilità a tutti i livelli pur nell'umiltà di chi è consapevole che la storia rimane nelle mani di Dio e non dipende tanto dalle nostre azioni quanto dalla Sua volontà. Più che l'eccezionalità del male è dunque la sua banalità che chiede la nostra «grandezza di cuore»,³⁸ la nostra sofferenza nel percorrere la via stretta della sequela, il nostro coraggio di «pensare e agire pensando alla prossima generazione e rimanendo contemporaneamente pronti ad andarcene ogni giorno»,³⁹ la nostra resistenza di fronte alla negazione della pace di Cristo; il mistero del male chiama dunque la responsabilità e non la fuga, l'immersione nella storia colpevole e non il rifugio nel sogno, il rischio del futuro e non l'appiattimento sul presente.

Di fronte al male la motivazione dell'agire non può riposare che sulla fiducia nella guida di Dio sulla storia:

«Io credo che Dio può e vuole far nascere il bene da ogni cosa, anche dalla più malvagia. Per questo egli ha bisogno di uomini che sappiano servirsi di ogni cosa per il fine migliore. Io credo che in ogni situazione critica Dio vuole darci tanta capacità di resistenza quanta ci è necessaria. Ma non ce la dà in anticipo, affinché non facciamo affidamento su noi stessi, ma su di lui soltanto».⁴⁰

5. Il volto demoniaco del potere: un'esperienza condivisa

Il problema del male è percepito da Bonhoeffer con un'intensità straordinaria. Ma in questo era solo? Oppure l'esperienza del

³⁷ *FaT*, 158; *FT*, 158.

³⁸ *WE*, 22; *RR*, 71.

³⁹ *WE*, 23; *RR*, 72.

⁴⁰ *WE*, 19; *RR*, 68.

male, della sua sconfinata profondità, era presente in chi aveva capito l'autentica natura del regime di Hitler? Alla luce di altre esperienze di resistenza, pur connotate diversamente sul versante dell'azione, oggi possiamo dire che una delle caratteristiche unificanti fu proprio la convinzione di trovarsi di fronte a un potere che non aveva solo una specificità politica: il potere aveva nel male quasi una dimensione trascendente, che lo fondava e ne caratterizzava l'essenza più intima.

Alla domanda se dunque l'esperienza del male fosse così quotidiana da non essere percepita nella sua drammaticità, si deve fortunatamente rispondere in modo negativo, anche se la schiacciante impressione del potere assoluto rendeva tutto più difficile: «Quando la personalità dell'uomo di successo è particolarmente in evidenza, la maggioranza cede all'idolatria del successo, diventando cieca per la giustizia e l'ingiustizia, la verità e la menzogna, l'onestà e l'abiezione».⁴¹

Fra le voci che si levarono contro il nazionalsocialismo, mettendone in luce la natura «demoniaca», vogliamo ricordare qui innanzitutto i giovani della *Rosa Bianca*, che negli anni più bui della guerra si opposero con decisione al regime del Reich con pericolose azioni volte a smuovere le coscienze.⁴² Il gruppo tentò fra l'altro di stabilire un contatto con Klaus e Dietrich Bonhoeffer, per rafforzare quei collegamenti ritenuti necessari al fine di unire i gruppi di resistenza contro Hitler. Nei volantini, distribuiti avventurosamente dai giovani di Monaco, ritroviamo analogie straordinarie con alcune delle riflessioni di Bonhoeffer:

«Ogni parola che esce dalla bocca di Hitler è una menzogna. Quando egli parla di pace pensa alla guerra, quando egli in modo blasfemo pronuncia il nome dell'Onnipotente, si riferisce invece alla potenza del male, agli angeli caduti, a Satana. La sua bocca è come l'ingresso fetido dell'inferno ed il suo potere è corrotto nel più profondo. È ben vero che si deve portare avanti con metodi razionali la lotta contro lo stato terroristico; ma chi oggi dubita ancora sulla reale esistenza di forze demoniache, non ha assolutamente capito lo sfondo metafisico di questa guerra.

⁴¹ DBW 6, 76; E, 66.

⁴² Per la storia della «Rosa Bianca» si veda il volume di P. GHEZZI, *La Rosa Bianca. Un gruppo di resistenza al nazismo in nome della libertà*, Cinisello Balsamo 1993, nel quale si ripercorre la storia del gruppo di resistenza, riportandone anche i volantini che vennero distribuiti fra il giugno del 1942 e il febbraio dell'anno successivo. Cf. inoltre R. GUARDINI, *La Rosa Bianca*, a cura di M. Nicoletti, Brescia 1994; e K. RAHNER, «Fedeltà alla coscienza», in K. RAHNER, *La grazia come libertà*, Roma 1970.

Dietro al concreto, che è afferrabile con i sensi, dietro ogni riflessione obiettiva e logica, sta l'irrazionale, e cioè la lotta contro il demonio, contro il messaggero dell'Anticristo. [...] Vi è forse, chiedo a te che sei cristiano, in questa lotta per mantenere i tuoi beni più preziosi, una possibilità di esitare? [...] Dobbiamo attaccare il male là dove esso è imperante, ed esso è imperante proprio nel potere di Hitler».⁴³

Pochi mesi dopo la condanna a morte dei giovani della Rosa Bianca, veniva giustiziato, nel carcere di Berlino Tegel, Franz Jägerstätter,⁴⁴ un contadino austriaco che aveva rifiutato l'arruolamento nell'esercito tedesco. Di lui ci sono rimasti alcuni scritti, che ancora una volta riportavano l'attenzione sull'assoluta inconciliabilità fra il regime nazista e il cristianesimo: anche per Jägerstätter ci si trovava di fronte a una guerra le cui caratteristiche andavano al di là della politica. Il conflitto si poneva fra il cristianesimo e le potenze del male, ed era in gioco la sopravvivenza stessa del cristianesimo. Il combattimento veniva dunque spostato dal piano puramente umano per investire quello fra Satana e Cristo, di fronte al quale bisognava decidere da che parte stare. Sta scritto nel testamento di Jägerstätter:

«Perché pensiamo così poco all'eternità? Perché ci costa tanto accettare dei sacrifici quando si tratta del cielo? Proprio perché esiste una potenza invisibile, almeno per il momento, ma di cui talvolta avvertiamo la presenza, che fa di tutto per trascinare l'uomo sulla via della perdizione: è la potenza dell'inferno. Lucifero sa benissimo quali sono le gioie e gli splendori che ci attendono in cielo. Poiché lui non può gioirne, è geloso di questa felicità promessa all'uomo. Ecco perché fa di tutto affinché i nostri pensieri si attacchino ai beni di questo mondo. Infatti, nello stesso istante in cui noi incominciamo a non pensare troppo all'eternità, alla carità di Dio e alla sua misericordia, Satana ha già vinto».⁴⁵

Per tutti questi uomini, uniti in una lotta che li avrebbe portati, per vie diverse, alla morte, non c'era solo una guerra fra stati, ma un conflitto fra Regni, non era in gioco solo la vittoria, ma la Salvezza, non si poteva uscirne da soli, ma soltanto affidando le proprie doverose azioni responsabili nelle mani di Dio.

⁴³ Dal quarto volantino della Rosa Bianca, riportato in Ghezzi, *La Rosa Bianca*, 278s.

⁴⁴ Per la vicenda di quest'uomo, che attinse dalla lettura della Bibbia la forza e le motivazioni che lo spinsero al martirio, alle ore 16 del 9 agosto 1943, si veda il volume G. ZAHN, *In solitary witness. The life and death of Franz Jägerstätter*, New York 1967; tr. it. *Il testimone solitario. Vita e morte di Franz Jägerstätter*, Torino 1968.

⁴⁵ Dal testamento di Franz Jägerstätter, in Zahn, *Il testimone solitario*, 241.

6. La pace di fronte al male

Sulla scorta di quanto abbiamo visto, può risultare ora più utile analizzare brevemente alcuni punti che rimangono problematici nella definizione del rapporto fra la pace e il male. Essi non sono trattati direttamente da Bonhoeffer, ma è indubbio che la scelta di partecipare alla congiura va interpretata anche alla luce di tale rapporto, evitando di dare l'impressione di un abbandono delle categorie della nonviolenza per abbracciare invece la causa di una soluzione violenta.

Innanzitutto la pace è un problema che nasce a contatto con il male: nella situazione della creazione, nell'armonia fra creatore e creatura, e nell'armonia fra le creature, la pace non era un problema, ma una realtà nel senso più pieno del termine. Nella situazione della caduta, del peccato e del dominio del male la pace diventa invece problema e comandamento concreto di Dio. Porre la pace di fronte al male acquista un significato particolare, perché toglie subito l'illusione che essa sia facilmente raggiungibile senza sforzi: la creazione decaduta non è più il regno della pace. Parlare del male in una dimensione cristiana significa infatti dare al male uno spessore e una densità tali che vanno al di là della semplice responsabilità dell'uomo: il peccato, la tentazione, la dimensione satanica del male inducono al superamento di quella visione – tanto criticata da Bonhoeffer – che punta sulla forza dell'uomo per raggiungere la pace.

La presenza misteriosa del male fino alla fine dei tempi relativizza la pace: essa rimane, nella sequela di Cristo, lo straordinario chiesto al discepolo, ma in quanto affidata all'uomo è soggetta a tutti i pericoli che ciò comporta. Questo non giustifica però la rassegnazione: la pace è il primo dono del Cristo risorto ed è affidata ai discepoli interpellando così la loro responsabilità.

La pace tende al superamento del male e alla sua sconfitta. Ciò è possibile solamente nella prospettiva del Regno di Dio e implica che la pace non venga considerata una situazione che coincide con il Regno. Solo attraverso Cristo la pace acquista il suo valore.

Infine la banalità del male ci impone un'ultima riflessione: se il male più difficile da sradicare è quello dei «piccoli vessatori», o ancora di «quelli che rimangono sordi alle sofferenze degli altri», allora la pace non può che partire dal basso, dalla conversione dell'uomo verso la «grandezza di cuore», verso l'accettazione della sofferenza, verso la fiducia nella guida di Dio. La via della pace è la via stretta della sequela ubbidiente di Cristo.

IV

LA RESPONSABILITÀ

La trattazione del problema del male ci ha avvicinato a una delle caratteristiche peculiari della teologia di Bonhoeffer: la responsabilità. Non è un tema nuovo per il congiurato, ma assume un rilievo particolare nel contesto di questo lavoro, perché rappresenta forse la chiave di accesso più idonea per comprendere le sue scelte. La partecipazione alla resistenza, infatti, non appare interpretabile come una negazione del discorso della montagna: il Bonhoeffer di *Sequela*, dell'affermazione della necessità della non resistenza al male e dell'amore per il nemico non è scomparso. Bisogna fare attenzione a non creare un taglio netto nella vita di Bonhoeffer in corrispondenza con la congiura, introducendo una schizofrenica contrapposizione nella sua teologia. Piuttosto l'ultimo Bonhoeffer sembra vivere sino alla fine le contraddizioni e le difficoltà che pone la sequela di Cristo con lo «straordinario» della pace.

Non è il fine di questo lavoro un'approfondita analisi dell'etica bonhoefferiana e per questo si rimanda all'ampia letteratura secondaria.¹ Le brevi note che seguono hanno solo lo scopo di indicare una possibile interpretazione che superi, attraverso la ricerca delle motivazioni che lo spinsero nella resistenza, la domanda mal posta sulla contrapposizione fra il teologo ecumenico della pace e il teologo della congiura.

Seguiremo l'impianto che sta alla base di uno dei più significativi saggi contenuti nell'*Etica: La struttura della vita responsa-*

¹ Solo a titolo di esempio si può indicare uno dei più recenti testi che si occupano della questione etica in Bonhoeffer: BELLIA, *Elogio del Frammento*.

bile.² Questo capitolo risale probabilmente al 1941, ed è forse «il più politico ed il più filosofico dei suoi saggi».³ Al suo interno non troviamo più le argomentazioni del teologo sulla pace o sul rapporto fra violenza e nonviolenza: ciò lo avrebbe condotto, nella drammatica situazione della guerra, all'affermazione di principi validi per sempre, ma per questo lontani dalla realtà dei delitti e del cinico sterminio.

1. Sostituzione vicaria⁴

Il tema della sostituzione vicaria non è nuovo a Bonhoeffer. Egli ne parla, lo abbiamo visto, già in *Sanctorum communio*, applicando questo concetto innanzitutto alla sostituzione di Cristo. Ma già allora egli accenna alla sostituzione vicaria in prospettiva etica, e ci avvicina così alle pagine di questo saggio.

Per comprendere il valore delle sue affermazioni è opportuno soffermarsi a riflettere prima di tutto sul significato della parola «responsabilità».⁵ Nella responsabilità (*Verantwortung*) una persona risponde per un'altra, agisce in luogo di altri. Bonhoeffer non nega questa affermazione, ma nella sua riflessione sulla responsabilità la fonda in maniera nuova rispetto alla tradizione luterana nella quale si trovava inserito. Le figure cui solitamente si

² La struttura della vita responsabile è un capitolo contenuto nella sezione intitolata: *La storia e il bene*, E, 179ss; DBW 6, 218ss. La scelta di utilizzare proprio questa parte è stata rafforzata anche dalla lettura di BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer's Weg vom «Pazifismus» zur Verschwörung*.

³ BELLIA, *Elogio del Frammento*, 170.

⁴ Nell'esposizione di questo paragrafo mi rifaccio a una conferenza tenuta da Alberto Gallas a Trento, l'8 maggio 1992, al quale rimango debitore per la chiarezza con la quale ha affrontato il tema.

⁵ Già Max Weber, all'indomani della prima guerra mondiale, si era soffermato a riflettere, in una famosa conferenza, sul problema della responsabilità in relazione alla politica (M. WEBER, *Politik als Beruf*, München 1920, tr. it. in M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino 1948). Egli riporta la categoria della responsabilità nell'ambito della politica, caratterizzando l'etica del politico con la «dedizione alla causa», l'«ardente passione», la «necessità della lungimiranza». L'avvento dei totalitarismi fece sperimentare però anche la problematicità e l'ambiguità di questo concetto in ambito politico, con l'ostentazione dell'assunzione di responsabilità da parte dei regimi dittatoriali. In questo quadro va letto il tentativo di Bonhoeffer di ritornare a riflettere sulla responsabilità con l'idea non tanto di fondare l'etica del politico, quanto di colmare quel vuoto che percepiva dietro a una visione limitativa e distorta di responsabilità; il fondamento in Cristo, uomo per gli altri, e il tentativo di definire le caratteristiche che da questo fondamento derivano per il cristiano nella storia diventano così un poderoso contrappunto dell'intuizione di Weber.

attribuiva la responsabilità erano di origine naturale o contrattuale: rientra nella prima definizione la figura del padre, e nella seconda quella dell'uomo di stato o del dirigente, o più semplicemente di colui che svolge un ufficio pubblico. Queste figure hanno responsabilità su chi è loro sottomesso, su chi non è in grado di svolgere, per natura o per contratto, determinate funzioni, e in tal modo la responsabilità che esercitano risulta fondata sul potere. Essi sono responsabili perché in un determinato ambito hanno potere. In questo senso la risposta a Dio data da Caino, «sono forse il guardiano di mio fratello?», è corretta in quanto egli non era responsabile del fratello, perché non aveva alcuna autorità su di lui. In tale visione dunque la responsabilità acquista il suo valore solo in riferimento all'autorità. Ciò era in linea con la tradizione luterana di allora, che stabiliva l'etica nell'ambito della professione e ne determinava in tal modo rigidamente i confini: tutto quello che trascende i limiti della mia professione, del mio incarico, non è di mia competenza e quindi non sono tenuto a risponderne. La caratteristica di questo tipo di responsabilità risulta quindi la verticalità, in quanto nei confronti di chi si trova sul mio stesso piano io non sono tenuto rigorosamente a sentirmi responsabile. Tutto questo non va letto rigidamente e solo in maniera negativa: la responsabilità così delineata considera chi è sottoposto come affidato da Dio e quindi chi esercita il suo ufficio ne risponde di fronte a Lui. La verticalità del rapporto non è lasciata semplicemente all'arbitrio umano, ma rimane sempre a sua volta sottoposta e limitata da Dio, origine dell'autorità. Bonhoeffer non nega questo tipo di responsabilità, ma la considera insufficiente e in definitiva non specificamente cristiana: egli sostiene che la responsabilità debba essere *sostituzione vicaria, rappresentanza*.⁶ Con ciò egli intende dire che la responsabilità non

⁶ R. Esposito, in merito alla sostituzione vicaria, commenta: «Bisogna stare molto attenti a non ridurre la teologia di Bonhoeffer a ciò che non ha voluto mai essere e non è mai stata: a cattiva antropologia o a generica filosofia dell'incontro io-tu. Sostituzione non è né partecipazione di sé all'altro, né identificazione dell'altro a sé. Essa significa prendere "realmente" il posto dell'altro come Cristo ha fatto nei confronti di tutti gli uomini. E cioè non eliminare la distanza fra sé e l'altro in una sorta di comunione – che sarebbe ancora un atto teso al compimento, o all'universalizzazione, della propria identità – ma conservarla e custodirla proprio in quanto distanza e irriducibile diversità: trascendenza dell'altro a sé come trascendente resta quell'Altro che si è volontariamente sostituito a ciascuno di noi senza identificarsi con nessuno: "L'esserci-per-altri di Gesù è l'esperienza della trascendenza" (WE, 205; RR, 462)». Il passo è tratto da ESPOSITO, *Nove pensieri sulla politica*, 80s; le 78-82 sono dedicate a Bonhoeffer.

si comprende solo a partire dall'autorità dell'ufficio che svolgo, ma poiché Gesù «ha vissuto vicariamente per noi in quanto figlio di Dio divenuto uomo»,⁷ essa rappresenta il dovere di agire al posto di un altro anche al di fuori di quella dimensione verticale che abbiamo descritto. Io devo agire in rappresentanza non solo di quelli che mi sono affidati, ma di tutti gli uomini, e devo prendere il posto soprattutto del fratello che mi interpella perché la sua vita è in pericolo, vulnerabile, esposta al rischio della violenza e della morte. Ogni responsabilità deve rientrare, per Bonhoeffer, nella sostituzione vicaria: anche «la responsabilità verso se stessi è in realtà una responsabilità verso l'uomo, verso l'umanità»,⁸ perché l'idea di essere responsabile verso me stesso ha valore solo nella considerazione che sono responsabile verso me stesso in quanto uomo. L'uomo non può essere mai, allora, un individuo isolato, preoccupato di raggiungere una perfezione personale, ma la sua umanità piena si realizza nell'essere con gli altri e nell'assumere su di sé le sofferenze degli altri. In questo Gesù non è il modello della fuga dal mondo, in una solitudine claustrale e perfezionistica, ma è il vero uomo: nel suo abbassamento egli realizza pienamente l'umanità, ed è il modello stesso dell'uomo responsabile, perché «ha vissuto unicamente per portare in sé l'io di tutti gli uomini. [...] Ciò che gli uomini dovrebbero vivere, fare, soffrire, si adempie in lui».⁹ La responsabilità si realizza quindi nella dimensione del dono totale della propria vita al prossimo.

Il motivo che conduce dunque Bonhoeffer a entrare nella congiura è riconducibile a questa visione della responsabilità come rappresentanza. Egli, secondo la morale tradizionale luterana, non avrebbe potuto resistere all'autorità statale, perché non era una *Amtperson*, una persona, cioè, che riveste un ufficio specifico all'interno dello stato. Ma Bonhoeffer non solo si mette dalla parte delle vittime del potere dello stato, se ne assume il peso, le sofferenze, agendo vicariamente per porre fine a esse, ma in tal modo egli effettua una durissima critica proprio nei confronti di coloro che, pur rivestendo un ufficio, rifiutano anche la responsabilità che deriva dal potere. Il regime era riuscito a rendere vana anche quella responsabilità che avrebbe potuto garantire almeno un minimo di rispetto della persona:

⁷ DBW 6, 257; E, 190.

⁸ DBW 6, 257; E, 190.

⁹ DBW 6, 258; E, 190.

«sotto la schiacciante impressione prodotta dall'ostentazione di potenza, l'uomo viene derubato della sua indipendenza interiore e rinuncia così, più o meno consapevolmente, ad assumere un atteggiamento personale davanti alle situazioni che gli si presentano».¹⁰

È questo il motivo per il quale porre la questione della partecipazione alla congiura come un rinnegamento delle affermazioni sulla nonviolenza contenute negli scritti precedenti risulta sostanzialmente scorretto. Bonhoeffer non partecipa alla resistenza perché ha cambiato idea, perché si accorge che le sue affermazioni sulla nonviolenza sono irrealizzabili e assurde, ma perché intende la responsabilità nella dimensione della rappresentanza: là dove il potere schiaccia violentemente chi non ha voce, io devo assumermi la responsabilità dell'oppresso. In tal modo è superata definitivamente la logica della responsabilità legata a un ufficio. Nella parabola del buon samaritano la contrapposizione fra i due modelli è chiarissima: chi aveva la responsabilità che derivava dalla funzione che svolgeva era il sacerdote, il quale però rinuncia non solo alla responsabilità come rappresentanza, ma anche a quella legata alla sua professione; il samaritano, invece, si fa carico dell'altro anche se ciò non rientrerebbe nei suoi compiti. Bonhoeffer, agendo nella linea del samaritano opera proprio nella convinzione che non era più possibile tollerare e giustificare silenziosamente la sorte che veniva riservata agli ebrei e a tutte le vittime del regime. È comprensibile in questa luce anche la solitudine della sua scelta: sostenuto dalla convinzione che l'autorità fosse intoccabile se non si avevano responsabilità specifiche, il mondo luterano, e non solo quello, rimase a guardare, preferì il silenzio al rischio di una posizione che comprometteva a tal punto da pensare all'uccisione del tiranno: i pastori del mondo protestante o i sacerdoti cattolici che scelsero la via della congiura o dell'opposizione chiara al regime di Hitler non furono molti.¹¹

Qui risulta opportuno sottolineare come in questa luce, quella della responsabilità come rappresentanza e quindi come dono della propria vita, Gesù si configura nella visione teologica di Bonhoeffer come l'essere-per-altri (*Füreinandersein*), come colui che porta, ma contemporaneamente come colui che nella sua debolez-

¹⁰ WE, 16; RR, 65.

¹¹ G. WINTER, nel suo saggio *Dietrich Bonhoeffer – Kämpfer gegen Krieg und Faschismus*, annovera Bonhoeffer fra quei 21 cristiani evangelici appartenenti alla *Bekennende Kirche* che persero la vita nell'opposizione al nazismo.

za si lascia scacciare dal mondo, che non rivendica spazi per sé: se dunque Gesù, nella sua sostituzione vicaria, non cerca la propria realizzazione, ma accetta perfino la croce per salvare l'uomo, allora il discepolo non può intendere la responsabilità che come rinuncia a un proprio spazio e tornaconto personale per amore di Cristo e degli uomini. E la congiura rappresenta per Bonhoeffer davvero una rinuncia, un'assunzione della sofferenza degli oppressi, dagli ebrei agli oppositori, ai miti, lasciando da parte il suo status sociale e accettando di rimanere incompreso. In merito a ciò va ricordato che anche Barth stesso, come avremo occasione di vedere più avanti, dimostra nel 1942 di non aver compreso assolutamente le motivazioni che conducono Bonhoeffer nelle sue decisioni. La sequela ha significato per lui la partecipazione al destino di impotenza e di marginalizzazione di Cristo. Bonhoeffer, con la sua scelta, scardina la visione di una chiesa che per agire cristianamente ha bisogno di spazi garantiti: l'assunzione vicaria della responsabilità per altri, se è dono, non può avvenire che attraverso la rinuncia a un proprio spazio, la rinuncia al privilegio, la rinuncia perfino alla coerenza di fronte agli uomini: porre la domanda sulla partecipazione alla congiura sulla base della contrapposizione *Gewalt-Gewaltlosigkeit*, significa cercare l'incoerenza del pensiero, dimenticando che ciò che muove Bonhoeffer non è la coerenza o l'incoerenza con le proprie idee, ma la necessità della sequela, anche a costo della massima contraddizione rispetto all'enunciazione di principio. È qui, non in un suo discorso o in un suo scritto, ma nella scelta di partecipare, per amore dell'uomo nella sequela di Cristo, alla resistenza, che troviamo la critica più potente a un cristianesimo fatto di principi e per questo incapace di seguire fino in fondo Gesù sulla via stretta. Si apre in sostanza, a questo punto, l'interrogativo, sul quale ritorneremo, se nella partecipazione di Bonhoeffer a un complotto armato sia riconoscibile il rinnegamento del suo passato.

Un'ultima considerazione. Non si deve pensare che da queste pagine esca la giustificazione della violenza! Bonhoeffer, proprio con la contestazione di un'etica di principi validi per sempre, sottolinea che la scelta del cristiano non è predeterminabile storicamente, se non in un punto: quello dell'umiltà di percorrere le strade della storia, nella sequela, di fronte a Dio. Si apre così il secondo aspetto della responsabilità, quello della conformità alla realtà.

2. Conformità alla realtà

La sostituzione vicaria àncora fortemente l'uomo alla storia. All'uomo non viene chiesta una descrizione astratta delle possibilità immaginate, ma la decisione nell'oggi: l'oggi è da questo punto di vista una parola chiave per entrare nella teologia di Dietrich Bonhoeffer. Quindi la responsabilità come rappresentanza deve tener conto delle situazioni, delle possibilità effettive, lasciando la sicurezza che potrebbe derivare da una condotta predefinita una volta per tutte. L'uomo deve continuamente scegliere, mettersi dietro a Cristo. La storia, le situazioni, non sono dunque una materia inerte su cui intervenire con un proprio programma, pensando di realizzare un bene assoluto: «colui che agisce responsabilmente dovrà piuttosto limitarsi a preferire un "meglio relativo" a un "peggio relativo", riconoscendo che il "bene assoluto" potrebbe rappresentare la cosa peggiore di tutte».¹² Ciò significa che l'azione dell'uomo non deve essere l'imposizione di una legge che costringe il reale, ma la conformità alla realtà. Questo atteggiamento non si configura né come servilismo di fronte ai fatti, secondo il quale si corre il rischio di ammettere la legge del più forte o quella della convenienza, né come contestazione sistematica in nome di qualche realtà ideale.

Ma allora qual è il fondamento della realtà? La realtà è comprensibile solo a partire da Cristo, da Dio divenuto uomo, dal quale tutti i fatti assumono «il loro supremo fondamento e annullamento, la loro ultima giustificazione e contestazione, il loro estremo sì e il loro estremo no»;¹³ il reale quindi è incomprensibile se si prescinde da *colui che è reale*, Gesù Cristo. Il divenire uomo di Dio stesso, prendendo su di sé, nella sofferenza, la maledizione del no divino contro l'essere umano, rappresenta la riconciliazione dell'uomo con Dio e del mondo con Dio. Il comandamento di Gesù non ha valore, di conseguenza, come un'etica astratta, ma è comandamento per chi agisce responsabilmente nella storia che è stata assunta da Cristo. L'azione responsabile non rappresenta dunque una fuga dalla storia: il cristiano lascia «che il mondo sia mondo, tiene conto del mondo in quanto tale, e tuttavia non dimentica mai che in Gesù Cristo il mondo è amato, giudicato, riconciliato con Dio».¹⁴ Il mondo, luogo della respon-

¹² DBW 6, 260; E, 192.

¹³ DBW 6, 261; E, 193.

¹⁴ DBW 6, 263; E, 194.

sabilità vicaria di Cristo, diventa cioè il luogo della responsabilità concreta.

Date queste premesse che fondano nella riconciliazione avvenuta in Cristo la conformità alla realtà, si deve però chiarire subito che la conformità al mondo dell'uomo rimane comunque limitata. Il primo limite riguarda la nostra creaturalità: le condizioni nelle quali ci troviamo non sono determinate da noi, ma viviamo in esse e dobbiamo operare nella coscienza della nostra finitezza. La nostra responsabilità non abbraccia infatti tutta la realtà, ma risulta determinata dai vincoli dello spazio e del tempo, anche se all'interno di questi limiti essa «abbraccia l'intera realtà». La responsabilità rimane dunque sottomessa da una parte al sì e al no di Dio, e dall'altra alle condizioni nelle quali ci troviamo; all'interno di questa situazione non abbiamo il compito di applicare altissimi principi, ma di ricercare le strade dell'azione entro i limiti della conoscenza umana. «Il nostro compito forse non è quello di sconvolgere l'universo, ma di fare ciò che è necessario, in un luogo determinato, tenendo conto della realtà».¹⁵ Bisogna fare attenzione a non interpretare le affermazioni di Bonhoeffer come l'introduzione di un totale relativismo etico, che lascerebbe l'uomo senza punti di riferimento. Per il teologo al centro rimane la sostituzione vicaria di Cristo: ma Cristo non porta un codice di comportamento da applicare sulla realtà. Il mondo rimane autonomo, con le sue possibilità e i suoi vincoli, e in questa realtà devo operare tenendo conto di tutte le circostanze pratiche e personali: la mia azione, conforme alla realtà, deve essere affidata a Dio «nella consapevolezza che *Dio* è diventato uomo e che Dio è diventato *uomo*».¹⁶ Il cercare una giustificazione ideologica all'azione, il rifugiarsi nell'illusoria perennità dei principi, rappresenta in definitiva una scappatoia di fronte alla necessità di decidere responsabilmente nella storia e di fronte alla Grazia di Dio.

Il secondo limite alla responsabilità personale è costituito dalla responsabilità degli altri uomini, che io non posso scavalcare, ma che devo riconoscere nel loro essere responsabile. Non solo: la responsabilità intesa come rappresentanza rende l'altro cosciente della sua responsabilità. È in questa luce che va letta la

¹⁵ DBW 6, 267; E, 197.

¹⁶ DBW 6, 268; E, 197.

responsabilità del padre o del governante, che devono svolgere la funzione di rafforzare la «responsabilità di coloro che sono affidati alle loro cure».¹⁷ Qui si chiarisce quell'equivoco che poteva sorgere da una mal interpretata idea di rappresentanza: nel sostituirmi ad altri, non posso commettere la violenza di togliere la loro responsabilità, ma devo accettare umilmente il limite che essi rappresentano per me. Non esiste dunque una responsabilità assoluta, né nel senso tradizionale, dove essa significherebbe l'annullamento dell'individuo nella sottomissione a un'autorità indiscutibile, né nel senso della rappresentanza, dove non permetterebbe all'altro di crescere e di assumere a sua volta vicariamente la responsabilità. Essere limitati da Dio e dal prossimo: questi sono dunque i caratteri della responsabilità come rappresentanza che si muove conformemente alla realtà, e contemporaneamente sono le categorie di riferimento per l'azione responsabile.

Le conseguenze politiche di una simile concezione non mancano. L'etica che Bonhoeffer deriva dalle due considerazioni che abbiamo visto, non è rivoluzionaria per principio: in tal modo si ritornerebbe al circolo vizioso dell'introduzione di un principio valido per sempre da applicare alla realtà. Le norme, secondo Bonhoeffer, non vanno tolte, perché esse rappresentano pur sempre una garanzia e un elemento essenziale di ogni ordinamento. Ma le norme non sono l'assoluto: qualora l'osservanza di una legge «urti contro le elementari necessità vitali degli uomini»,¹⁸ si possono creare situazioni eccezionali nelle quali la responsabilità, nella sua conformità alla realtà, abbandona il campo e dei principi e delle leggi. Ciò è possibile perché lo stato, nel suo ordinamento, regola un'attività che in realtà è più grande di lui e lo trascende: l'esistenza umana. Questi casi limite non consentono una molteplicità di soluzioni, ma pongono la ragione di fronte all'*ultima ratio*, all'inganno, alla violazione dei patti, alla menzogna. La violenza che può derivare dall'*ultima ratio* (che nella congiura era rappresentata dal tirannicidio) non va elevata a principio almeno per tre motivi: innanzitutto perché l'elevazione a principio di un'azione umana è profondamente in contrasto con l'atteggiamento cristiano, e ciò ancora maggiormente se si tratta della violenza; in secondo luogo perché la violenza è una nega-

¹⁷ DBW 6, 268; E, 197.

¹⁸ DBW 6, 272; E, 200.

zione della ragione, ed è, come *ultima ratio*, un'azione irrazionale; infine perché essa vale solo in relazione alla conformità alla realtà, nel momento in cui si afferma che «vi è solo un male peggiore della violenza, ed è la violenza elevata a principio».¹⁹

L'*ultima ratio* rimane incodificabile. Essa può essere compresa solo come decisione presa nella libertà dell'uomo responsabile e trova la sua giustificazione e il suo limite, non solo di fede, ma soprattutto storico, nella sua eccezionalità. Essa rappresenta l'eccezione e quindi non fornisce all'uomo nessuno scudo, nessuna protezione; e contemporaneamente essa non può diventare legge su cui fondare l'ordinamento. Rimane quindi azione colpevole destinata al ristabilimento della giustizia relativa, e deve essere accompagnata dalla coscienza della necessità della legge nell'atto stesso della sua violazione: nella rinuncia alla legge chi ricorre all'*ultima ratio* affida le sue decisioni e le sue azioni a Dio solo. In sostanza rimane aperta la domanda se abbia un valore maggiore la legge eterna o la libera responsabilità di fronte a Dio. Infatti nessuna delle due soluzioni garantisce l'uomo dal peccato e dalla colpa. Tale *interrogativo supremo* non può ricevere risposta che dal giudizio di Dio.

La conformità alla realtà non è quindi una garanzia che toglie all'uomo il peso delle sue responsabilità: l'azione libera rimane sottomessa alla colpa.

3. Assunzione di colpa

La responsabilità, proprio nel suo essere luogo della scelta fra strade diverse, vincolata da Dio e dalla necessità di muoversi nella storia, nel suo essere quindi nella condizione di non poter scegliere fra bene e male, ma fra due mali – uno considerato minore dell'altro – la responsabilità dunque, porta con sé l'assunzione della colpa. Il fondamento di questa convinzione per Bonhoeffer è ancora una volta nella cristologia: Gesù non si occupa della proclamazione di un principio ideale che salvaguardi la sua perfezione lasciando gli uomini nel loro peccato. Il Dio di Gesù Cristo è un Dio che non rimane lontano, ma che si avvicina all'uomo prostrato nella sua tribolazione. Non è un Dio che guarda dall'alto la

¹⁹ DBW 6, 273; E, 201.

perversione umana, ma è Colui che «va agli uomini nella loro tribolazione, sazia il corpo e l'anima del suo pane, muore in croce per cristiani e pagani e a questi, e a quelli perdona».²⁰ Il Dio di Gesù Cristo non è solo un Dio debole, che non vuole spazi per sé; questo non implica ancora l'assunzione su di sé della colpa, l'amore totale per l'uomo, per ogni uomo. Gesù, operando nella storia, si fa colpevole e solo l'amore lo rende colpevole. Gesù non toglie il peccato dal mondo, ma lo carica su di sé, dimostrando la «solidarietà» con l'uomo attraverso l'amore che si carica perfino della colpa dell'altro. L'essere responsabile dell'uomo, in questa linea, non può allora coincidere con l'attaccamento ai suoi buoni principi. La sostituzione vicaria, sulla linea di Cristo, non può sottrarsi al carico della colpa: la vera innocenza non sta nel rimanere lontani dall'uomo per non essere contaminati, attribuendo in tal modo un valore maggiore alla propria innocenza che al dovere della rappresentanza; questa è invece la vera colpa, mentre l'innocenza autentica «si manifesta appunto nell'essere solidali con la colpa di un altro uomo per amor suo».²¹ L'assunzione della colpa da parte dell'innocente divenne in Bonhoeffer uno dei cardini della resistenza politica. Quando decise, superando quella divisione interiore che lo tormentava, di lasciare l'America, sulla nave che lo riportava in patria scrisse: «Da quando sono sulla nave l'interiore dilacerazione sul futuro è cessata».²² Il ritorno significava assumere su di sé la colpa della Germania, del popolo che egli amava.

L'assunzione della colpa coinvolge il problema della coscienza. L'azione umana, anche quella responsabile, rimane sempre soggetta al peccato, anche nel dono del mio io agli uomini. Dunque anche nella responsabilità come rappresentanza, la coscienza non deve essere alla ricerca dell'autogiustificazione, che implica la presuntuosa pretesa di conoscere l'essenza del bene e del male, ma deve rimanere rivolta a Cristo. È Cristo che libera la coscienza, attraverso la sua chiamata alla comunione con lui. Per amore del Padre e degli uomini Gesù trasgredisce la legge: e così la coscienza liberata dalla legge per mezzo di Cristo non teme di partecipare alla colpa altrui. La conseguenza di queste afferma-

²⁰ WE, 188; RR, 427.

²¹ DBW 6, 276; E, 203.

²² GS I, 315; Scritti, 637.

zioni è fondamentale: l'azione umana, abbiamo visto, non è mai esente dal peccato, tuttavia nell'assunzione della colpa, in quanto azione responsabile, essa partecipa dell'azione di Cristo. Così Bonhoeffer afferma che «per l'azione responsabile esiste dunque una relativa libertà dal peccato, che si manifesta appunto nell'assumere responsabilmente la colpa altrui».²³ Il teologo non toglie il peccato dall'azione, ma con ciò afferma che l'azione che mi porta attraverso l'assunzione della colpa ad agire per amore dell'altro, è maggiormente in sintonia con la sofferenza vicaria di Cristo. La colpa della congiura, dell'uccisione del tiranno, anche se per amore di milioni di afflitti, rimane; ma qui Bonhoeffer introduce la possibilità di essere più vicini a Cristo attraverso l'essere-per-altri, superando così un peccato più grave, quello del «chiamarsi fuori», dell'essere-per-se-stessi.

Bonhoeffer individua anche per l'assunzione vicaria dei limiti.

Il primo consiste nella necessità della non distruzione del proprio io: non posso addossarmi responsabilità che superano le mie possibilità, e che finirebbero per farmi soccombere; ma ciò non significa che io non devo continuamente crescere nella mia disponibilità vicaria.

Il secondo limite è tracciato da Bonhoeffer nella «legge», che è riconoscibile nel dovere dell'amore per Dio e per il prossimo espresso nel decalogo, nel discorso della montagna, nella vita degli Apostoli.

Ma in questi limiti l'uomo deve muoversi con la libertà della responsabilità, non nella presunzione del possesso della verità, ma nella speranza della grazia agli occhi di Dio.

4. Libertà

La poesia che abbiamo usato per indicare le parti di questo lavoro porta il titolo *Stazioni sulla via della libertà*.²⁴ Forse solo ora risulta chiaro il senso di questa parola, così decisiva da essere usata per comprendere il significato di tutta un'esistenza.

La responsabilità è un concetto che corrisponde a quello di libertà. «La responsabilità è la libertà data agli uomini unicamen-

²³ DBW 6, 280; E, 205.

²⁴ WE, 197; RR, 448s.

te dall'obbligo che li vincola a Dio e al prossimo».²⁵ L'uomo responsabile è dunque colui che agisce liberamente, senza cercare nessuna certezza completa, nessun riparo dietro il quale nascondersi. Egli è fondamentalmente solo, deve agire da sé, vagliare personalmente le motivazioni e il senso delle sue scelte. Bonhoeffer visse questa libertà nel suo rapporto con la Chiesa Confessante, alla quale rimase legato, e che non volle coinvolgere nella sua scelta di resistente.

Ma ciò che caratterizza profondamente la libertà è l'accettazione del rischio: nella situazione della storia la decisione non si pone quasi mai fra una palese giustizia e una chiara ingiustizia: il dover scegliere fra due ingiustizie, nella lacerazione interiore, è la caratteristica del «rischio liberamente assunto».²⁶ Il bene, nell'azione responsabile, non avviene che affidando a Dio l'azione, nella mia insicurezza, nella mia incapacità di scegliere, ma nella coscienza della necessità di un'azione responsabile. Questo chiarisce ancora maggiormente quanto abbiamo già visto: l'azione si qualifica attraverso la necessità di assumere la responsabilità, e non contiene in se stessa gli estremi per una validità perenne e astorica.

Qual è il rapporto fra libertà e obbedienza? Dalle considerazioni precedenti sembra emergere una frattura tra un atteggiamento responsabile assolutamente libero, e una normale situazione storica nella quale l'uomo si trova immerso nei rapporti del lavoro, della famiglia, della comunità, dello stato. Esiste dunque un'etica per i «giganti» che resta inaccessibile alla maggioranza degli uomini? Bonhoeffer riconosce nel sistema tedesco i pericoli che derivano da un'educazione che puntando soprattutto sull'ubbidienza crea un sistema nel quale «l'uomo che fin dall'infanzia vi è sottoposto è moralmente evirato, è derubato della sua potenza creativa etica, della sua libertà».²⁷ Di fronte a questo pericolo reale di un'individualità soggiogata e resa incapace di scelte indipendenti, egli non afferma l'assoluta necessità della *libertà-da*, bensì la responsabile e rischiosa *libertà-per*. La dialettica fra obbedienza e dipendenza rimane aperta e il motivo fondamentale di questo atteggiamento è riconosciuto ancora una volta in Cristo:

²⁵ DBW 6, 283; E, 208.

²⁶ DBW 6, 284s; E, 209.

²⁷ DBW 6, 286; E, 210.

Gesù si pone davanti a Dio obbediente e libero. Egli è obbediente nel seguire la volontà del padre, e libero nell'aderirvi in piena consapevolezza. La dialettica del reale, dunque, riceve la sua luce dalla persona di Cristo, e si fonda in essa.

Dall'analisi di questi elementi che coincidono secondo Bonhoeffer con le strutture della responsabilità, risulta forse più chiaro il cammino attraverso il quale egli giunse alla congiura. Non fu un passo preparato da considerazioni politiche, ma le considerazioni politiche facevano parte di quella conformità alla realtà che egli riteneva ineliminabile nelle scelte storiche del cristiano. Ciò che lo spinse ad assumere su di sé la sorte dei più deboli fu proprio quella ubbidienza libera e quella libertà ubbidiente nella sequela di Cristo.

«L'obbedienza senza libertà è schiavitù, la libertà senza obbedienza è arbitrio. L'obbedienza vincola la libertà e questa nobilita quella. L'obbedienza vincola la creatura al creatore, la libertà la pone di fronte a colui che l'ha creata a propria immagine e somiglianza. [...] L'obbedienza sa che cosa è buono e lo fa, la libertà osa agire e lascia a Dio il giudizio sul bene e sul male. L'obbedienza segue ciecamente, la libertà apre gli occhi».²⁸

La libertà condusse il congiurato nel carcere; l'obbedienza lo consegnò nelle mani di Dio.

5. La responsabilità di fronte a Dio

Fino a questo punto abbiamo visto quelle strutture della vita responsabile che caratterizzano l'impegno del cristiano nella storia, ma è stato solo parzialmente toccato il problema della responsabilità di fronte a Dio. È chiaro che tale riflessione non è marginale, ma costituisce il fondamento stesso dell'azione dell'uomo nel mondo, e dunque ne riportiamo gli elementi più significativi.²⁹

Per Bonhoeffer la responsabilità, che nasce nell'incontro con

²⁸ DBW 6, 288s; E, 212.

²⁹ La questione della responsabilità di fronte a Dio, che coinvolge in fondo tutti gli elementi della teologia di Bonhoeffer, richiederebbe una trattazione molto più precisa e articolata di quella presentata in queste pagine, scritte tenendo presente soprattutto il già citato saggio dell'*Etica* cui si è fatto riferimento fino a questo punto. Per una riflessione più ampia si rimanda alle opere già citate.

Gesù Cristo nel quale «l'uomo ode la chiamata di Dio ed in essa percepisce l'appello a vivere in comunione con Gesù Cristo»,³⁰ non è comprensibile se non all'interno del luogo nel quale Dio raggiunge con la sua grazia l'uomo, «un luogo che in tutti i casi e sotto tutti i punti di vista è pieno di peccato e di colpa, sia esso un trono regale, una stanza borghese o una capanna miserabile». ³¹ Con questo sono posti il luogo – il mondo – e i limiti – la comunione con Gesù Cristo – della responsabilità. Se dalla trattazione di quegli elementi della vita responsabile che abbiamo incontrato si poteva ricavare un sostanziale appiattimento della responsabilità in senso orizzontale, ora Bonhoeffer ci richiama di nuovo a quel rapporto con la Parola che rappresenta la fonte di tale esperienza.

«L'uomo assolve la responsabilità che gli è imposta non mediante il fedele adempimento dei suoi doveri terreni di cittadino, di lavoratore o di padre di famiglia, bensì nell'ascoltare la chiamata di Gesù Cristo che senza dubbio lo rinvia anche all'adempimento di quei doveri, però non si esaurisce in essi, ma li sovrasta, li segue e li precede. La vocazione in senso neotestamentario non sanziona mai gli ordinamenti secolari in quanto tali: il «sì» che pronuncia su di loro contiene sempre in pari tempo un deciso «no», una durissima protesta contro il mondo».³²

La dialettica sempre aperta fra il sì e il no, fra l'affermazione e la critica, fra l'immersione nella storia e il non esaurimento in essa, rappresenta dunque il presupposto attraverso il quale leggere la responsabilità e l'azione dell'uomo nella storia. Ma tale dialettica, e questo appare fondamentale in Bonhoeffer, non conduce a un prematuro abbandono del mondo, alla rinuncia alla lotta nel momento in cui essa si fa drammatica, alla separazione radicale fra il «sì» e il «no», accettando inerti la malvagità della storia: qui si fonda ancora la critica al monachesimo quando esso rappresenti il tentativo di trovare un luogo che non appartenga al mondo. «In quel vano tentativo di sottrarsi al mondo non si prende sul serio né il «no» che Dio pronuncia contro tutto il mondo, né il «sì» con cui Dio riconcilia con se stesso il mondo intero».³³ Appare chiaro che con queste affermazioni il teologo non intende condannare semplicemente una forma di vita monastica storica-

³⁰ DBW 6, 290; E, 213.

³¹ DBW 6, 290s; E, 214.

³² DBW 6, 291; E, 214.

³³ DBW 6, 292; E, 215.

mente limitata, ma un atteggiamento che restringe il campo della responsabilità nel mondo, che non prende sul serio il fatto dell'incarnazione e che dunque non accetta la vocazione.

«La vocazione è la chiamata che Cristo mi rivolge perché io gli appartenga totalmente; è il fatto che egli mi rivendica come suo nel luogo stesso in cui la sua chiamata mi ha raggiunto; esige un "campo circoscritto di prestazioni", ma non come valore in sé, bensì nella responsabilità verso Gesù Cristo».³⁴

Appare così stabilito il senso della responsabilità di fronte a Cristo: è solo in forza di questa responsabilità che è possibile per il cristiano il superamento del legalismo, della riduzione del comandamento dell'amore alla pura osservanza di una norma, che conduce a un cristianesimo assolutamente inautentico.³⁵ Ma non ci si ferma a questo: solo grazie alla responsabilità vissuta di fronte a Cristo si supera quell'atteggiamento, diffuso nella chiesa luterana, che stabilisce dei limiti per l'esercizio della responsabilità. Con ciò Bonhoeffer sposta l'accento dalla legge al Legislatore, e la libertà, che appariva come una delle dimensioni fondamentali dell'azione responsabile nel mondo, ritrova in questo modo la sua radice teologica, come responsabilità vissuta di fronte alla chiamata di Gesù Cristo. Solo a partire dal mio essere di fronte al Dio di Gesù Cristo è possibile superare gli spazi angusti di una responsabilità «limitata» e di un'«etica dei principi e delle norme», vincendo la tentazione, sempre in agguato, di «fuggire dall'aria aperta della responsabilità al comodo angolino del dovere compiuto».³⁶

³⁴ *DBW* 6, 293; *E*, 216.

³⁵ Bonhoeffer ricorda a questo punto come «Nietzsche, senza saperlo, interpretava lo spirito del Nuovo Testamento quando attaccava l'errata interpretazione legalistica e filisteica del comandamento dell'amore del prossimo dicendo: "Vi date da fare attorno al prossimo e ne parlate con parole alate. Ma io vi dico: il vostro amore del prossimo è un cattivo amore di voi stessi. Vi accostate al prossimo per fuggire da voi stessi e ne fate una virtù: ma io metto a nudo questo vostro altruismo... Vi consiglierò l'amore del prossimo? Vi consiglierò piuttosto di fuggire il prossimo e di amare chi è lontano!" Dietro il prossimo, raccomandatosi dall'appello di Gesù sta colui che è lontano, ossia Gesù Cristo in persona, Dio stesso. Colui che non discerne dietro al prossimo questo "lontano" e non riconosce questo "lontano" come prossimo, non serve il prossimo ma se stesso» (*DBW* 6, 295s; *E*, 217).

³⁶ *DBW* 6, 296; *E*, 217.

PACIFISMO TRADITO?

1. La condanna all'incomprensione

Prima di concludere questa sezione è ora importante tornare brevemente sulla vita di Bonhoeffer, per richiamare un ultimo aspetto utile forse a comprenderne ulteriormente la vicenda. È ormai chiaro che negli anni della guerra lo spostamento della priorità investe la riflessione, la prassi, il linguaggio del teologo, al punto che, come abbiamo visto, la pace sembra non rappresentare più un cardine del suo pensiero. Per questo si è tentato di fornire qualche indicazione al fine di comprendere, almeno parzialmente, le motivazioni che spinsero Bonhoeffer sulla via della congiura. Ma se questo procedimento ci appare oggi più chiaro, e addirittura plausibile, non dobbiamo dimenticare che per i contemporanei non fu sempre facile comprendere motivazioni che, per la riuscita del colpo di stato, dovevano rimanere rigorosamente segrete. La congiura, che oggi guardiamo come un aspetto conosciuto nella vita di Bonhoeffer, aveva costretto i suoi protagonisti alla menzogna, all'isolamento, spesso alla solitudine e all'incomprensione, alla fine o alla limitazione di quei rapporti che prima avevano riempito l'esistenza, dimenticando la propria vita per il bene di un popolo che forse non avrebbe nemmeno capito, imponendo di vivere all'ombra della diffidenza e del sospetto, conducendoli infine a una morte prematura.

Testimonianza di questo travaglio interiore, del quale in realtà non ci rimane molto, proprio per la necessità di copertura che accompagnava l'attività di Bonhoeffer nell'*Abwehr*, è un carteg-

gio con alcuni amici in Svizzera, fra i quali figura anche Barth, e che risale 1941-42.¹

Le poche indicazioni che affiorano da queste lettere, brevi e senza nessuna grande pretesa, diventano straordinariamente importanti, per avvicinarci ancora alla vita di quegli anni.

Il primo elemento che incontriamo è quel bisogno di concentrazione e di tranquillità che Bonhoeffer invidia agli amici svizzeri. Nell'aprile del 1941 egli scrive a Barth: «Ora ho la speranza di poter ritornare di nuovo al suo paese in estate inoltrata per alcune settimane, per potervi lavorare e scrivere».² Tale considerazione non va sottovalutata in una riflessione sulla pace. Quando nel 1939 Bonhoeffer si trovava in America gli era stata offerta la possibilità di lavorare in tutta tranquillità, ma scelse di ritornare per condividere fino in fondo il destino del suo popolo: il desiderio di calma era la più grande tentazione, quella dell'egoismo, dell'avere tempo per sé, dell'organizzare autonomamente la propria vita. In fondo questo desiderio si cela spesso nella ricerca intellettuale, e contribuì certamente in quegli anni alla latitanza di una gran parte del mondo accademico dalle file dell'opposizione. Il desiderio di tranquillità diveniva così rifiuto del comandamento concreto nella propria vita, resistenza a quella violenza di Dio che derivava dall'appello alla responsabilità di fronte a Gesù Cristo, e dunque negazione della guida di Dio.

Tutto ciò apparirà più chiaro quando Bonhoeffer scriverà le sue lettere dal carcere, nelle quali non si ritrova mai il rimpianto per le sue scelte e appare rinnovata e continua la fiducia nel piano di Dio sulla storia.³

¹ Le lettere a cui si fa qui riferimento sono state pubblicate solo nel 1982. Esse risalgono ai viaggi di Bonhoeffer in Svizzera e vennero scritte fra il maggio 1941 e il maggio 1942. Nonostante il loro numero limitato (sette lettere di Bonhoeffer a diversi destinatari, e una di Charlotte von Kirschbaum al teologo), esse rappresentano un documento molto importante per avvicinare la nuova esistenza di Bonhoeffer. D. BONHOEFFER, «Schweizer Korrespondenz 1941-1942», in *Theologische Existenz heute* 214, München 1982.

² Lettera a K. Barth del 30 maggio 1941, in D. BONHOEFFER, *Schweizer Korrespondenz*, 11.

³ Fra le lettere che Bonhoeffer scrisse dal carcere, quelle a Maria contengono forse la più profonda testimonianza della fiducia nella guida di Dio sulla storia. L'11 marzo 1944 scrive a Maria (i numeri di seguito citati sono riferiti alle pagine del testo BONHOEFFER-VON WEDEMEYER, *Brautbriefe*): «In ogni caso non ho nessun motivo per essere infelice di ciò che Dio, in questo anno difficile (*hart*), mi ha concesso e donato» (151); e il 23 aprile dello stesso anno: «La segreta domanda sul proprio futuro personale, con la quale noi talvolta ci accostiamo un po' superstiziosamente alle Lettere del giorno, rimane del tutto senza risposta. Tutto ciò è difficile (*schwer*), ma è bene. Allora possiamo abbandonarci a Dio – com'è bella questa parola abbandonarsi (*sich verlassen*), abbandonare se

La nuova situazione aveva dunque costretto Bonhoeffer a una riorganizzazione della propria vita. Ma lo aveva condannato anche all'incomprensione. Quando, nel maggio del '42, si trova di nuovo a Ginevra, scrive una lettera commovente, con la quale cerca di spiegare la sua posizione all'amico Barth. Era ovvio che i movimenti del teologo tedesco, garantiti dai Servizi Segreti del Reich, dunque da un organo ufficiale di un regime che egli aveva osteggiato fino a pochi anni prima, potevano ingenerare l'impressione di assistere a un opportunistico voltafaccia, ma per Bonhoeffer rimaneva difficile pensare che gli amici non capissero: «Quando la settimana scorsa – scrive a Barth – a Zurigo ho sentito per la prima volta che il mio soggiorno qui sarebbe per Lei “poco rassicurante” a causa dei miei incarichi, ho semplicemente riso». ⁴ Poi, dopo aver risentito tali osservazioni il teologo si deve ricredere. In un tempo nel quale c'è un bisogno così grande di fiducia

«è tutto finito se sopraggiunge la sfiducia. Io posso capire che questa maledizione della sfiducia a poco a poco colpisca tutti noi, ma è sempre difficile da tollerare quando colpisce uno per la prima volta personalmente. Dev'essere comunque terribile anche per lei – forse ancora peggio che per me – dover diventare improvvisamente diffidente. I nostri colloqui devono essere stati insopportabili per lei». ⁵

In realtà Barth non aveva perso la sua fiducia nel giovane amico, come dimostra una lettera spedita da una comune conoscente lo stesso giorno. L'incomprensione, se non la sfiducia, era però nell'aria, al punto che Bonhoeffer si sente di dover ricordare al collega che solo pochi in Germania sono rimasti così fedeli come lui a Barth.

Questa lettera, struggente per ciò che dice e soprattutto per il segreto che mantiene sulla congiura, è davvero, come sottolinea Bethge «un documento sulle condizioni nelle quali dovevano vivere in quegli anni coloro che prendevano parte al piano per la realizzazione del Putsch». ⁶ Dal dialogo con Barth non traspare

stessi per essere fondati su Dio – e se noi seguiamo Cristo allora il nostro futuro non può essere che buono» (171); e ancora: «Con che forza Dio riduce a nulla continuamente i nostri piani, ma soltanto per realizzare i suoi piani migliori con noi» (170).

⁴ Lettera a K. Barth del 17 maggio 1942, in BONHOEFFER, *Schweizer Korrespondenz*, 15.

⁵ «Lettera a K. Barth del 17 maggio 1942, in BONHOEFFER, *Schweizer Korrespondenz*, 15.

⁶ E. Bethge, nel commento alla lettera del 17 maggio 1942 a K. Barth, in BONHOEFFER, *Schweizer Korrespondenz*, 30.

così solo il confronto fra due amici che appartengono a due diverse stagioni teologiche, ma anche e soprattutto la condizione dell'azione in un regime: il contrasto con il male incarnato in un sistema politico menzognero aveva instillato, ultima vittoria, il veleno della sfiducia e della diffidenza.

2. La solitudine della scelta di fronte a Dio

Ci vogliamo chiedere, infine, ancora una volta, quale peso possa essere attribuito alle scelte di Bonhoeffer nell'apparente abbandono di una teologia della pace. La scelta di far parte della congiura cancella il suo passato? La pace rimane perdente e allora l'unica via è quella della violenza?

Queste domande, che in fondo sembrano assolutamente legittime rappresentano un cattivo approccio al problema e le risposte stesse che ne derivano sarebbero falsificanti. L'elemento che qualifica il passaggio nella resistenza non sta nell'abbandono della pace. Essa rimane sempre il punto di arrivo cui tendere e la condizione umana che Dio vuole. Da queste considerazioni non si può ricavare però una posizione di Bonhoeffer riconducibile all'affermazione «il fine giustifica i mezzi». Egli è pienamente cosciente che un mezzo cattivo per raggiungere scopi buoni rimane fondamentalmente colpevole, perché nel mezzo è contenuto il fine. Bonhoeffer vive però in un momento storico nel quale sperimenta l'impressionante profondità del male ed è da questa esperienza che sorge il suo drammatico problema: di fronte all'evidenza del male egli rifiuta la fuga nella teorizzazione della pace, ponendo invece al centro Cristo. Il teologo non si rifugia nell'innocenza incolpevole, ma si assume il carico di peccato della sua situazione storica e osa agire con la coscienza (e qui è riconoscibile la critica più forte al pacifismo secolare e idealista) di non essere dalla parte del giusto, ma di non essere incoerente con la propria strada. Mai come allora aveva sperimentato la drammaticità del dover scegliere fra male e male.

Esiste dunque frattura? Sì e no. Sì, se consideriamo le affermazioni di Cernohorské Kùpele nelle quali il comandamento non andava discusso ma eseguito; ciò non ci deve però trarre in inganno: in fondo la riflessione personale, l'*actus reflexus*, era più presente allora che qui. Qui la scelta della congiura non sta semplicemente nell'ubbidienza, ma nel rischio della libertà. La Parola non è più sperimentata come qualcosa che toglie i dubbi, ma co-

me parola profetica che pone invece l'uomo nel rischio della decisione. Si potrebbe obiettare che tutto ciò rimane pur sempre un rinnegamento, e lo sarebbe se fosse determinato dalla coscienza: la coscienza rimane per Bonhoeffer il luogo della frattura dentro l'uomo. Ciò che è straordinario, invece – e in questo più che la frattura si deve riconoscere la continuità – è il fatto che la scelta avviene proprio nella sequela di Cristo. La pace ha valore come comandamento, ma non è l'assoluto e rimanda ad Altro.

La svolta, se mai, è riconoscibile nella determinazione con la quale il teologo assume il criterio di conformità alla realtà. Nella sequela non esiste solo l'assunzione di una responsabilità vicaria e l'assunzione della colpa, ma l'azione deve essere liberamente conforme alla realtà.

Il caso limite, la situazione eccezionale, sta qui, davanti a noi, nella connessione razionalmente inconcepibile e inaccettabile fra martirio e colpa. L'azione responsabile nella situazione limite rimane sempre colpevole e in ciò deve essere affidata a Cristo. Questo passaggio non è vissuto da Bonhoeffer senza dubbi e il travaglio emerge profondamente proprio nel primo periodo di detenzione. È lì che egli si chiede «con inquietudine se fosse veramente la causa di Cristo quella per cui do tante preoccupazioni a voi tutti».⁷ Ma supera presto questo dubbio considerando l'azione, attività peculiare dell'uomo, come «affare di fede». Il teologo vive la tensione fra violenza e nonviolenza, ma ne è liberato da Cristo.⁸

⁷ WE, 72; RR, 193.

⁸ Possiamo tentare di avvicinarci ancora maggiormente alla motivazione di Bonhoeffer usando un concetto che non gli appartiene: l'ortoprassi. Se il primo Bonhoeffer appare preoccupato di fornire le formulazioni per la fondazione, si potrebbe dire, di un'«ortodossia della pace», ora egli avverte come ciò che è in gioco sposta la decisione di fede sul piano della prassi. Questo «dissidio» diventa più chiaro se si analizzano le formulazioni sull'eresia, dove il peso delle scelte concrete assume un ruolo sempre più determinante in materia di fede. Bonhoeffer non pretende che la sua scelta sia giustificabile, retta (*ortòs*), né che essa sia paradigma per la soluzione di situazioni di conflitto, né infine che essa sia il percorso per i cristiani del suo tempo. Egli ci impone tuttavia il problema dell'esistenza di un'«eresia pratica», di un rinnegamento di Gesù Cristo con le azioni, dell'eresia che si culla e si nasconde nella giustificazione di sé e nell'affermazione dell'ortodossia. Per Bonhoeffer lo sguardo dal basso, lo sguardo dei piccoli e dei sofferenti diviene così anche il criterio fondante la corretta prospettiva di fede: «È un tempo malvagio quello in cui il mondo lascia che l'ingiustizia accada senza aprir bocca, in cui l'oppressione dei poveri e dei miseri grida forte al cielo e i giudici e signori della terra la passano sotto silenzio; in cui la comunità perseguitata nella sua estrema miseria implora da Dio aiuto e dagli uomini giustizia, e nessuna bocca si apre sulla terra per renderle giustizia» (D. BONHOEFFER, *GS IV*, 415; *Predica su un Salmo di vendetta, Scritti*, 538).

Infine non va trascurato un altro aspetto di rilievo per tentare di comprendere le scelte di Bonhoeffer. Tutta la riflessione sulla pace che egli sviluppa nel periodo precedente alla guerra nasce, come abbiamo visto, da un confronto continuo con la Parola di Dio e con la tradizione filosofica e teologica. È anche qui che vanno ricercate le premesse dell'adesione alla congiura. Soprattutto dopo il Cinquecento, con l'entrata sulla scena dello stato sovrano, la pace acquista due dimensioni: essa riguarda da un lato i rapporti fra gli stati e dall'altro la situazione interna. I due aspetti sono connessi eppure distinti e danno origine a riflessioni anche molto diverse: il tirannicidio riceve la sua eventuale legittimazione all'interno dello stato, mentre la dottrina della guerra giusta si riferisce soprattutto al piano internazionale.

Inserita in questo contesto la partecipazione alla congiura diventa più comprensibile. Prima di tutto perché essa non cerca la guerra sul piano internazionale, ma tende, attraverso l'appoggio degli alleati, all'immediata cessazione del conflitto al fine di risparmiare alla Germania e al mondo quelle sofferenze cui andava incontro. In questo senso essa mantiene una certa continuità con quella ricerca della pace che aveva caratterizzato il Bonhoeffer di qualche anno prima. Il raggiungimento di tale obiettivo conduceva tuttavia al rovesciamento di un regime che non rappresentava solo la causa della guerra, ma anche la distruzione della giustizia e della verità all'interno dello stato. Le due direzioni, pace fra gli stati ed eliminazione di Hitler, non possono essere separate senza correre il rischio di scardinare alla base le motivazioni della congiura.

Per noi, però, rimane sempre il misterioso dissidio fra la scelta della congiura e la nonviolenza come rifiuto della resistenza al male presente nelle pagine di *Sequela*. Non si può pretendere di comprendere fino in fondo il dramma di questo dissidio e il mistero va lasciato, ma non va sottovalutato il fatto che Bonhoeffer non si sente di scegliere di rimanere puramente nonviolento di fronte a un regime che schiaccia la vita umana. Egli sceglie di «mettere i pali fra le ruote» nella coscienza della colpevolezza di tale scelta. L'assunzione di colpa, la responsabilità vicaria rimangono colpevoli anche quando nascono dalla condivisione della sofferenza degli altri.

Epilogo

MORTE

*«Vieni, ora, festa suprema
sulla via verso la libertà,
morte, rompi le gravose catene e le mura
del nostro effimero corpo
e della nostra anima accecata,
perché finalmente vediamo,
ciò che qui c'è invidiato di vedere.
Libertà, a lungo ti cercammo nella disciplina,
nell'azione, nella sofferenza.
Morendo, te riconosciamo ora
nel volto di Dio».*

I

LA MORTE: FINE O INIZIO?

1. La determinazione del regime

«È la fine. Per me l'inizio della vita».

Sono le ultime parole di Dietrich Bonhoeffer che ci sono rimaste. Quella domenica 8 aprile 1945, quando in un clima di disfatta generale, nella scuola di Schönberg si pensava che tutto ormai si sarebbe risolto, con determinazione sconcertante il progetto di male e di vendetta di un regime in ginocchio arrivò fino in fondo. L'ordine, partito da Hitler stesso, era quello di non lasciare superstiti fra i responsabili della congiura. Il *dispregiatore di uomini*¹ non poteva essere convertito.

Erano passati due anni da quel 5 aprile, giorno in cui Bonhoeffer era stato arrestato. Egli non era l'imputato di maggior rilievo, e inizialmente l'accusa riguardava irregolarità più formali che sostanziali. Il vero imputato era il cognato del teologo, Hans von Dohnanyi, sul quale ci si accordò di fare ricadere la massima responsabilità possibile: sarebbe stato in tal modo più facile non entrare in contraddizione e salvare la congiura che, anche se fortemente colpita, continuava. Nel primo periodo le cose sembravano potersi risolvere presto: è il tempo della speranza anche per Bonhoeffer. È un periodo lungo, che va fino all'aprile del 1944, durante il quale il processo venne continuamente rinviato. In carcere Bonhoeffer si servì della sua inesperienza come arma di di-

¹ L'espressione si trova in DBW 6, 72; E, 64.

fesa, ma imparò a vivere tutt'altro che da inesperto: continuarono i contatti clandestini con la congiura, con gli amici e i parenti incarcerati. Poi l'attesa e la delusione per il mancato attentato del 20 luglio 1944. Infine la scoperta, nel settembre dello stesso anno, dei cosiddetti *documenti di Zossen*, attraverso i quali la *Gestapo* ebbe prove concrete contro il gruppo di Canaris: la sorte dei congiurati era segnata.

Il periodo trascorso a Tegel è uno dei più fecondi, da un punto di vista teologico, di Bonhoeffer. Qui, nella piccola cella, attraverso le lettere che uscivano clandestinamente dal carcere, il teologo getta uno sguardo nuovo sulla storia e sull'esperienza del cristiano: da quei passi emergono quelle categorie che saranno un provocatorio riferimento per la teologia successiva. E da quelle lettere escono i suoi sentimenti, l'amore che lo lega agli amici, le piccole attenzioni quotidiane nei confronti di chi sperimenta con lui l'esperienza della prigionia, la preoccupazione costante per gli altri, la gioia, la paura, la struggente nostalgia. Le lettere rappresentano uno dei documenti più intensi della teologia del Novecento, perché contrassegnate da un intreccio indissolubile fra esperienza umana e riflessione teologica, e perché portano il segno «dell'ultimo», quasi fossero il testamento spirituale di un'esistenza giunta alla fine.

All'inizio di ottobre del 1944, Bonhoeffer viene trasferito nel carcere della *Gestapo* in Prinz-Albrecht-Strasse, la prigione dell'Ufficio Centrale di Sicurezza. Se a Tegel egli aveva potuto godere di una situazione per certi aspetti «privilegiata», non fu così nella nuova sistemazione, dove il teologo resistente subì interrogatori molto più duri. Nonostante la paura di non essere in grado di sostenere la tortura, riuscì fino all'ultimo a depistare le indagini. Nel febbraio dell'anno successivo venne trasferito nel campo di concentramento di Buchenwald, quindi, nel mese di aprile, a Regensburg e infine a Schönberg. Qui venne raggiunto e prelevato per essere portato al campo di concentramento di Flossenbürg dove, dopo un sommario processo, venne giustiziato all'alba del 9 aprile 1945.

Alla fine di una vita dedicata alla pace, la morte violenta. È la sconfitta della pace? È la dimostrazione che Dio non ama il discepolo? O che lo ama infinitamente... La morte lascia un vuoto incolmabile, e sembra rappresentare davvero la sconfitta della sequela di fronte a un'indipendente logica della storia. Il Dio della pace fallisce dunque nel suo progetto? O il suo progetto è smisu-

ratamente superiore alle capacità dell'uomo, quando l'uomo non si fida di Dio?

Il comandamento della pace diventa problema a contatto con l'essere per la morte, che è limite e promessa, fine e inizio.

2. Il pensiero della morte

Non è dunque inutile soffermarsi a riflettere sulla morte. Se la pace rappresenta la pienezza della vita, l'armonia fra gli uomini e con Dio, la sconfitta di quelle pulsioni distruttive che tendono a portare l'uomo nell'abisso, la morte non ne è la negazione? Forse la domanda posta in questi termini apre un'insanabile frattura, e va rovesciata chiedendosi: la pace non porta sempre con sé la coscienza della morte? L'esigenza di pace, il parlare di pace, non è forse l'affermazione stessa della morte nel momento in cui si vuole superarla?

Non per rispondere, ma per lasciare ancora più aperte queste domande ci fermiamo un poco a riflettere sulla morte assieme a Bonhoeffer.

Il teologo ebbe sempre una coscienza viva della morte. La dialettica perennemente aperta fra la morte e la vita e la coscienza del mistero della morte caratterizzano la sua sensibilità fin dalla giovinezza. Da bambini, ricorda la sorella Sabine, «la sera dopo la preghiera e il canto, rimanevamo svegli a lungo, cercando di immaginarci l'essere morti e la vita eterna».²

Più tardi il turbamento per la morte del fratello Walter, che gettò i genitori in uno stato di profonda prostrazione, lasciò un'impressione indelebile nell'animo del piccolo Dietrich. In un foglio che risale all'inizio degli anni Trenta troviamo ancora il pensiero della morte e la paura del giovane di non potergli resistere.³ La prima impressione della morte, che Bonhoeffer dunque porta con sé, è quella del mistero e della paura.

Ma anche la morte doveva diventare un po' alla volta oggetto della sua riflessione teologica.

Già a Barcellona troviamo alcuni pensieri sulla morte all'interno di una predica che tenne per la comunità tedesca.⁴

² S. BONHOEFFER, «Ricordi d'infanzia nella casa paterna», in ZIMMERMANN, *Ho conosciuto Dietrich Bonhoeffer*, 22.

³ *Biografia*, 40.

⁴ La predica del 26 agosto 1928, nella quale Bonhoeffer commenta il versetto «Il mondo passa con la sua concupiscenza; ma chi fa la volontà di Dio rimane in eterno» (1Gv 2,17), si trova in *DBW 10*, 499ss.

«La terra passa e il mondo passa. Sopra tutto regna il tempo e ciò significa, con una parola chiara, la morte. Tempo e morte sono la stessa cosa. Il mondo è un mondo del morire e della morte. Tutto ciò che succede in esso è solo un penultimo di fronte all'ultimo, la morte».⁵

Dunque morte e tempo, dove il tempo coincide con la morte. Questa prospettiva getta una luce vivida su un'esistenza umana che Bonhoeffer dipinge drammaticamente:

«La serietà del tempo è la morte. La serietà comincia dove il mondo cessa, muore, dove al mondo sono posti dei confini, la serietà comincia dove la nostra vita cessa, dove non siamo più, al confine del tempo. La non serietà del mondo è l'attimo, il penultimo, il piacere del mondo, come dice Giovanni».⁶

A Barcellona il primo sguardo sulla morte è essenziale: non solo il tempo coincide con la morte, ma la morte come ultima parola è la serietà della vita, è l'ultimo di fronte al penultimo. E l'uomo non ha la forza di opporsi alla morte in un mondo che è «mondo della morte». Ciononostante

«il limite del mondo, la fine del mondo, è l'inizio di un nuovo, l'eternità. Qui il tempo perde la sua forza (*Gewalt*) sull'eternità, e l'ultimo nel mondo, la morte, diviene un penultimo. [...] Ma questa eternità non è lontana da noi, [...] e in Gesù Cristo, in mezzo alla caducità, al mondo della morte, possiamo afferrare la mano di Dio e lasciarci trascinare da lui nell'eternità».⁷

In questo sta dunque il paradosso cristiano della morte, nel superamento di ciò che percepiamo come ultimo e definitivo per tramutarlo in realtà penultima, togliendo così alla morte il potere dell'ultima parola e al tempo la pretesa dell'assoluto.

In una predica del 1932 le affermazioni di Barcellona verranno riprese:

«Il vedere la morte e la vita in continuità lineare, e precisamente sulla linea della morte, sarebbe possibile solo se si sapesse guardare con gli occhi stessi di Dio. Infatti per noi uomini le differenze fra morte e vita sono immense, mentre agli occhi di Dio esse coincidono. [...] ...agli occhi di Dio anche il morire dell'uomo non è molto diverso da un continuare a vivere».⁸

⁵ DBW 10, 500s.

⁶ DBW 10, 501.

⁷ DBW 10, 502.

⁸ GS IV, 74; *Scritti*, 155.

In tal modo Bonhoeffer non voleva dire che la vita non possiede nessun valore, né che Dio rimane indifferente alla morte, ma piuttosto che la morte non rappresentava un'uscita di sicurezza dai problemi del mondo nell'imperturbabile tranquillità di un Dio lontano. Il Dio di Gesù Cristo rimane un Dio che ha amato e che ama la vita: ma è il modo stesso di Dio di concepire la vita che sconvolge il nostro modo di separare le due realtà. Non solo in Dio la morte e la vita sono in una continuità inscindibile, ma addirittura egli ci pone di fronte a un rovesciamento totale: voi, ci dice Dio, siete morti. Ma questo «assurdo» non ci viene detto per turbarci, bensì per farci comprendere come, sia che viviamo, sia che moriamo, noi siamo «al riparo in Dio».⁹ Non ci è chiesto di spiegare il mistero della morte, ma solamente di imparare ad aggrapparci a Cristo, lasciandoci coinvolgere nell'evento della risurrezione. Con queste affermazioni il Bonhoeffer dei primi anni Trenta sembra quasi tentare di rovesciare quel senso di frattura che l'aveva accompagnato all'inizio della vita, ma non bisogna commettere l'errore di pensare che tali affermazioni abbiano semplicemente un'origine di carattere psicologico. Esse lasciano piuttosto trasparire lo stile dei teologi dialettici, sempre attenti ai pericoli di un pronunciarsi su Dio con l'intento di incasellarlo nelle nostre categorie.

I pensieri sulla morte diventano drammatici con l'inizio della guerra, quando Bonhoeffer comincia a scrivere le Circolari ai fratelli di Finkenwalde che erano al fronte. Allora, nell'esperienza angosciante dell'uccisione,¹⁰ la morte non è semplicemente la continuità, ma torna a essere anche tremenda frattura della vita:

«Sappiamo che nel mondo Dio e il demonio sono in conflitto, e che anche nella morte il demonio interviene con una sua parola. In faccia alla morte non possiamo parlare in modo fatalista: "Dio lo vuole", ma dobbiamo aggiungere un'altra cosa: "Dio non lo vuole". La morte indica che il mondo non è come dovrebbe essere, ma ha bisogno di redenzione».¹¹

Bonhoeffer non può più accettare che la parola «morte» abbia un unico significato: c'è prima di tutto la morte che viene dall'e-

⁹ *GS IV*, 75; *Scritti*, 156.

¹⁰ Bonhoeffer riceveva dai fratelli al fronte testimonianze agghiaccianti. E.S., che cadde sul campo, gli scriveva nel febbraio 1942: «Nelle regioni affollate dai partigiani dobbiamo far fuori, con una fucilata alla testa, i bambini e le donne sospettate di procurare i viveri ai partigiani», *Biografia*, 749.

¹¹ «Circolare», 15 agosto 1941, in *GS II*, 576; *Scritti*, 667.

sterno, quella della violenza, della guerra, che ci attacca quando vuole, che «guida il proiettile in modo che ci colpisca»,¹² la morte contro cui non possiamo nulla, nella quale Bonhoeffer vede l'opera del diavolo e con ciò l'ira di Dio contro il genere umano. La guerra rappresenta dunque prima di tutto la morte che viene dall'esterno dell'uomo e in essa non opera solo l'uomo, ma il demonio stesso. Fu questa immagine della morte che lo spinse alla congiura; questa morte procurata, specchio della malvagità, che distrugge la vita come dono di Dio, che avvilita l'uomo nei campi di concentramento. La morte è qui, come abbiamo visto precedentemente, l'ultima vittoria di Satana, ed è contemporaneamente la sua sconfitta, perché consegna l'uomo nelle mani di Dio; ma essa non è per questo meno terribile, perché procurata da un altro uomo.

Accanto a questa morte c'è una morte interiore dell'uomo, che si contrappone a quella che ci viene dall'esterno: è la morte «che viene da dentro, la morte a cui si dà il proprio assenso personale, la libera morte del morire quotidiano con Cristo».¹³ Questa morte si oppone all'altra perché coincide con la morte di noi stessi nella sequela di Cristo. Essa non è spirituale, ma chiama concretamente all'azione per amore di Cristo e dei fratelli: è la morte dell'amore come dono di sé a colui che si ama. «Quando intorno a noi il conflitto e la morte esercitano il loro selvaggio dominio, noi siamo chiamati a testimoniare [...] quotidianamente con l'azione quel regno in cui domina l'amore e la pace».¹⁴

Morire dentro significa contrastare il regno della morte esteriore attraverso l'azione per l'amore e per la pace. È la morte dell'uomo vecchio per immettersi nella sequela operosa di Cristo.

L'amore per la vita contro il potere della morte non aveva un significato solo personale, ma era anche in stridente contrasto con l'idolatria della morte presente nel regime di Hitler. Il teologo resistente scrive: «Non consideriamo eroica la morte, perché troppo grande e cara ci è la vita. Ci guardiamo bene dal pensare che il senso della vita è nel pericolo: non siamo abbastanza disperati e conosciamo troppo i beni della vita...».¹⁵ La morte eroica e la

¹² «Circolare», 20 settembre 1949, in *GS II*, 558; *Scritti*, 663.

¹³ *GS II*, 576; *Scritti*, 667.

¹⁴ *GS II*, 558; *Scritti*, 663.

¹⁵ *WE*, 25; *RR*, 73.

sua divinizzazione sono in contrasto non solo con l'amore per la vita, che è dono di Dio, ma con la stessa risurrezione di Cristo, che rappresenta il superamento e la vittoria sulla morte. L'idolatria della morte sta nel farle assumere il carattere di evento finale, e di conseguenza di fronte ad essa «la vita terrestre è tutto o niente».¹⁶ All'affermazione dell'eternità (morte ed eternità, come abbiamo visto, sono in Bonhoeffer concetti inscindibili) della realtà del mondo, e alla necessità del pieno godimento, si accompagna cioè il disprezzo e l'indifferenza per la vita.

«Il più chiaro sintomo dell'idolatria della morte è dato da un'epoca in cui si pretende costruire per l'eternità, ma non si dà alcun valore alla vita, un'epoca in cui si usano parole altisonanti sull'uomo nuovo, sul mondo nuovo e sulla nuova società da instaurare, mentre tutte queste nuove realtà si risolvono nell'annientamento della vita esistente».¹⁷

Parlare della morte in prospettiva cristiana vuol dire allora opporsi alla sua assolutizzazione, rifiutare sia l'estremo attaccamento alla vita che il suo disprezzo, negare il carattere di eternità a tutto ciò che appartiene al mondo, al penultimo, dal piacere personale allo stato, limitando in tal modo la morte stessa. L'unica potenza che crea qualcosa di nuovo sta oltre la morte e l'ha vinta: Gesù Cristo. Il mondo continua a rimanere nella situazione della morte, ma essa è già stata superata, «la notte non è ancora finita, ma già comincia ad albeggiare».¹⁸

Il carcere pone Bonhoeffer in una situazione nuova, costretto a vivere nel passato e proteso in avanti fra la possibilità di realizzare il suo amore con Maria, la fidanzata, e quella di perdere la vita. In un primo periodo la morte rappresenta una possibile fuga, soprattutto per la paura di non riuscire a resistere agli interrogatori, e si affaccia l'idea del suicidio; ma poi la morte diviene qualcosa con cui riconciliarsi, che fa parte e dona un senso alla vita stessa: «in fondo sentiamo bene che già siamo nelle sue mani e che ogni nuovo giorno è un miracolo».¹⁹ E dalla cella scrive a Maria: «Tutto diventerà bello e buono nell'ora che Dio ha scelto per questo».²⁰

¹⁶ DBW 6, 78; E, 68.

¹⁷ DBW 6, 79; E, 68.

¹⁸ DBW 6, 79; E, 69.

¹⁹ WE, 25; RR, 73.

²⁰ Lettera a Maria del 11 marzo 1944 in BONHOEFFER-VON WEDEMEYER, *Brautbriefe*, 153.

Bonhoeffer nel carcere entra materialmente in contatto con la morte, sia perché a Tegel venivano internati prigionieri politici che attendevano spesso molti giorni l'esecuzione, soli, in una cella dov'erano incatenati mani e piedi; sia perché i bombardamenti sempre più frequenti colpivano spesso il carcere.

In questo clima nascono il dramma e il romanzo rimasti frammenti, in cui la morte è guardata in faccia con ferma lucidità; nel dramma ritroviamo quell'atteggiamento presente nella sua ultima teologia che, come sostiene von Weizsäcker, «porta misteriosamente i segni di un'opera della vecchiaia: quell'aprire gli occhi per effetto della morte vicina».²¹ Nelle pagine di apertura del dramma la morte viene descritta dalla nonna in un racconto al bambino denso di significato: dopo aver rincorso ormai per molto tempo la preda senza mai volerla colpire, una sera al tramonto il cacciatore uccide la meravigliosa bestia per non dover più separarsene; a questo punto la nonna chiude il libro e dice al nipotino: «Il seguito della storia non c'è in questo libro. Ma sicuramente continua, anzi inizia veramente solo ora».²² Sono parole quasi uguali a quelle che egli pronunciò alla fine della sua vita, il giorno prima di morire. La vita a Tegel acquista un senso anche dalla prospettiva della morte, dal fatto che con la morte inizia effettivamente qualcosa, che la morte non rappresenta la fine di tutto. La vicinanza e l'esperienza della morte vanno ben al di là dell'*ars moriendi*, della capacità di guardare e gestire umanamente questa realtà. Nella Pasqua 1944 Bonhoeffer scrive:

«Pasqua? Il nostro sguardo cade più sul morire che sulla morte. Per noi è più importante come veniamo a capo del morire che non come vinciamo la morte. Socrate ha vinto il morire, Cristo ha vinto la morte. [...] La vittoria sul morire rientra nell'ambito delle possibilità umane, la vittoria sulla morte si chiama resurrezione».²³

Una riflessione sulla morte non passa dunque attraverso il tentativo di trovare il modo di alleviarne le sofferenze, attraverso la ricerca di ciò che può scacciare la sua terribile realtà. L'*ars moriendi* in fondo non è che un esorcizzare la morte attraverso un atto della volontà umana. Per Bonhoeffer la vita acquista senso se è invece vissuta a partire dalla risurrezione di Cristo. Para-

²¹ Citato in ZERNER, postfazione a *Frammenti da Tegel*, 191; *FaT*, 187.

²² *FaT*, 22; *FT*, 23.

²³ *WE*, 131s; *RR*, 314.

frasando Heidegger potremmo dire che la vita a questo punto è davvero comprensibile solo a partire dall'essere per la morte, che nel teologo significa essere per la risurrezione.

In queste ultime affermazioni c'è però un pericolo ed è quello del cominciare a vivere spostando il baricentro della propria esistenza al di là del limite della morte. In questo senso la speranza sposta la redenzione in un al di là migliore, dove troveranno fine le pene, le preoccupazioni, le paure. Tutto ciò rimane inaccettabile nella visione teologica di Bonhoeffer: «La speranza cristiana della resurrezione si distingue da quelle mitologiche per il fatto che essa rinvia gli uomini alla loro vita sulla terra in modo del tutto nuovo e ancora più forte che nell'Antico Testamento».²⁴ La risurrezione non rimanda dunque l'uomo prematuramente a un altro mondo, ma lo immerge nella necessità di operare nella storia. Anche per Cristo la risurrezione non ha rappresentato un'uscita di emergenza dalle difficoltà, ma egli l'ha raggiunta attraverso una vita vissuta pienamente fino all'ultimo. Questa visione della morte e della risurrezione si fonda per Bonhoeffer nel concetto veterotestamentario di redenzione, e gli appare in contrasto con una visione mitologica che sposta l'attenzione sul superamento del limite della morte. La redenzione di Israele, la sua liberazione dall'Egitto non avviene fuori dalla storia, ma nella storia perché il popolo possa vivere davanti a Dio innanzitutto sulla terra. La risurrezione di Cristo si trova perciò, per Bonhoeffer, nella stessa linea della redenzione dell'Antico Testamento, non lasciando all'uomo nessuna possibilità di risurrezione che non passi attraverso una piena assunzione della responsabilità verso il mondo. La morte in sostanza è comprensibile solo a partire dal «pieno essere-aldiqua della vita», dal prendere su di sé i problemi di tutti i giorni, le sofferenze di Dio nel mondo.

3. Il martirio

Quello che colpisce maggiormente nella morte di Bonhoeffer è il fatto che essa viene come conclusione di un cammino di sequela. Le sue parole sulla necessità di leggere la morte a partire da un'assunzione responsabile dell'essere-aldiqua non sono il ri-

²⁴ WE, 178; RR, 412.

sultato di una speculazione a tavolino, ma della condivisione della sofferenza di Cristo nel mondo, a fianco dei deboli e degli oppressi. Il dolore del cristiano nella sequela «non è nulla di sorprendente»,²⁵ e la comunione dei martiri con Cristo, ricorda Bonhoeffer, non avviene allontanando il calice della sofferenza, ma bevendolo fino in fondo. Solo «portando» il dolore esso viene vinto. Gesù chiama beati i suoi discepoli proprio nella sofferenza a causa della giustizia di Dio, che rappresenta la rinuncia a tutti i beni terreni, alla felicità, all'onore, al diritto. La rinuncia, per mettersi dietro a Cristo, non è per Bonhoeffer, lo abbiamo visto, uno stare alla finestra, spettatore muto e inattivo delle sofferenze altrui; ma è al contrario proprio l'assunzione di quella sofferenza.

Nel 1932 Bonhoeffer scriveva:

«non dobbiamo meravigliarci che anche per la nostra chiesa torni il tempo in cui sarà richiesto il sangue dei martiri. Ma questo sangue, ammesso che abbiamo ancora veramente il coraggio e la fedeltà di versarlo, non sarà così innocente e luminoso come quello dei primi testimoni. Sul nostro sangue ci sarà il peso di una nostra grande colpa: la colpa del servo inetto, che viene buttato fuori nelle tenebre».²⁶

È esagerato vedere in queste parole qualcosa di autobiografico, anche se esse, lette ora, sono sconcertanti; ma ciò che è importante è il comparire di quella dialettica fra colpa e innocenza che caratterizza la sua riflessione più matura. La sofferenza a causa di Cristo non comporta l'eliminazione del peccato, bensì la sua assunzione, dietro a Gesù che portò su di sé il peccato degli uomini. Nell'accettazione della colpa, con cui il discepolo tende alla conformazione a Cristo, è riposto il senso del martirio, che non è dunque autocentrico, ma eterocentrico, nella direzione di Cristo e dei fratelli.

Solo

«quando si è completamente rinunciato a fare qualcosa di noi stessi – un santo, un peccatore pentito o un uomo di chiesa (una cosiddetta figura sacerdotale), un giusto o un ingiusto, un malato o un sano – [...] allora ci si getta completamente nelle braccia di Dio, allora non si prendono più sul serio le proprie sofferenze, ma le sofferenze di Dio nel mondo, allora si veglia con Cristo nel Getsemani, e, io credo, questa è fede, questa è metanoia, e così si diventa uomini, si diventa cristiani».²⁷

²⁵ DBW 4, 82; S, 73.

²⁶ GS IV, 71; Scritti, 153.

²⁷ WE, 195; RR, 446.

La rinuncia a sé è la chiave di lettura del martirio: la fine getta una luce nuova sulla vita, non solo perché essa è inizio della vita, ma perché lascia trasparire nella rinuncia alla realizzazione personale il senso più profondo della scelta di Bonhoeffer: vegliare con Cristo diventa assunzione della piena responsabilità vicaria dei fratelli, perché la struttura stessa che Cristo porta nella storia è quella dell'esistere-per-altri.

Posto così il problema, diventa chiaro che con Bonhoeffer il concetto di martirio assume una connotazione nuova: se il criterio di riferimento per la definizione della sequela rimane nella continuità con la tradizione cristiana, che vede nella sofferenza il compimento dell'azione stessa sul modello di Cristo, egli supera il martirio nel senso più classico del termine (come ultima conseguenza di una scelta legata a una confessione di fede) e lo arricchisce di un significato profondamente politico. La motivazione della sua morte, infatti, non è da ricercare nella semplice confessione di fede, ma nelle conseguenze politiche che tale confessione comporta. Egli condivide il portare la sua croce per causa di Cristo con i primi martiri, ma rende attuale la sua azione nell'assunzione di colpa della resistenza politica.

Nel febbraio 1932 egli aveva scritto:

«L'uomo è libero solo nella morte, diritto all'autoaffermazione significa diritto alla morte, essere libero per la morte, ma non per la libera morte dell'autoannientamento, bensì esser libero per il sacrificio. [...] Diritto alla vita c'è solo nella possibilità di morire per gli altri, nella responsabilità».²⁸

Libertà, morte, responsabilità si congiungono. Sulle orme di Cristo la vita si realizza pienamente nella responsabilità e la responsabilità libera assume su di sé il peso degli altri: la morte non è autoannientamento ma dono della propria vita al fratello. «Solo dove si è in grado di capire e di dar valore alla propria vita dal punto di vista della morte, si ottiene risposta alla domanda al proprio diritto alla vita».²⁹

²⁸ GS III, 265; *Scritti*, 143.

²⁹ GS III, 265; *Scritti*, 143.

II

LA PACE DI FRONTE ALLA MORTE

Cosa possono dire le riflessioni sulla morte di Bonhoeffer e la sua fine nel campo di concentramento di Flossenbürg a una teologia che tenti di ripensare la pace?

1. La morte come limite

Innanzitutto la morte rappresenta il limite evidente della vita. Questa osservazione non richiede nessun assenso di fede e non abbisogna di alcuna dimostrazione. La morte è l'unica certezza della vita, che si determina in tal modo all'indietro, come tendere alla morte. La morte costringe l'uomo nella dimensione del tempo. Quindi ogni progetto umano, anche il progetto della pace, non sfugge alle coordinate del tempo. Sul muro della cella nella quale venne rinchiuso Bonhoeffer c'era scritto «fra cento anni tutto sarà passato» (ed egli stesso si preoccupò di stendere un saggio sul tempo che purtroppo è andato perduto).

La morte impone alla pace di fare i conti con il tempo, di scegliere se dire «fra cento anni tutto sarà passato», oppure se porsi la domanda etica fondamentale, «che fare, oggi?». Il possesso e il compito dell'uomo sono nel tempo, e dunque ogni pace terrena è soggetta, proprio a causa della sua immersione nel tempo, alla temporalità e non all'eternità. Di questo bisogna essere coscienti: l'affermazione della pace non può essere atemporale, altrimenti rimane incapace di incidere sulla storia. Il tempo costringe alla continua declinazione della pace, perché essa, se come principio è sempre uguale a se stessa, come comandamento richiede il discernimento delle sue condizioni nel mondo («quali gli scopi della pace?»).

La pace non è una struttura sovrumana, ma è un modo di vivere la vita umana. Essa non è dunque vincolata solo dalla temporalità del mondo, ma anche da quella del singolo. Se la morte è il limite della vita del singolo, e questa vita è il luogo della decisione e della responsabilità, allora essa non è mai raggiunta per sempre. Il succedersi e l'intrecciarsi delle generazioni, se da una parte garantisce la continuità, dall'altra ci impone di riflettere sulla necessità della continua conversione personale: ogni uomo è chiamato alla sequela di Cristo, alla *metanoia*, nelle condizioni che la storia gli impone. La pace non è mai possesso trasmissibile, ma continua ricerca e conversione.

La prima relativizzazione cui è sottoposta la pace è dunque intrastorica: tempo e morte ne determinano i confini. Ogni progetto di pace deve fare i conti con questa limitazione.

Infine, sotto gli occhi di tutti, la morte innaturale, la morte violenta, la morte provocata dall'uomo, togliendo a Dio l'ultima parola sulla morte, è la negazione della pace. Il primo passo nel ristabilimento della pace è la cultura della vita, come ristabilimento, limitato perché umano (e per questo si parla di cultura) di una cultura dell'amore.

2. L'escatologia come prospettiva

La morte, in una prospettiva cristiana, non è solo fine. Essa anzi, lo abbiamo visto in Bonhoeffer, è piuttosto passaggio, inizio, e si trova in una continuità con la vita che va al di là del nostro sguardo.

La morte non viene da Dio (*Dio non lo vuole*), ma dalla caduta dell'uomo e dal potere del male. La pace nella storia, pur essendo il primo dono del risorto affidato all'uomo, ci appare dunque irrealizzabile a causa della presenza del male e della morte, che sono le negazioni teologiche della pace.

Da questo possono derivare due modi di essere molto pericolosi: da una parte la sfiducia nella possibilità dell'intervento di Dio nella storia. Questo atteggiamento coincide con la negazione della fede, perché è sottoposto alla convinzione che io posso comprendere il disegno di Dio sulla storia. Esso nasconde l'*hybris*, la superbia del cuore umano. Di fronte a ciò Dio non cessa di dire all'uomo: «Dov'eri tu quando io ponevo le fondamenta della terra?».¹ Il Dio di Gesù Cristo non si occupa di dare ai pro-

¹ Si veda tutto il c. 38 del libro di Giobbe.

blemi dell'uomo quelle soluzioni che l'uomo ritiene fondamentali; la sua parola non è determinabile dal basso, ma dall'alto, non offre soluzioni confezionate. Dio, afferma Bonhoeffer, rimane fedele alle sue promesse; la via per la soluzione dei problemi dell'uomo non parte dunque dall'uomo, ma da Dio. In questa luce può essere illuminante un passo dell'*Etica*:

«Chi dice che tutti i problemi temporali possano e debbano essere risolti? Forse per Dio i nostri problemi insoluti sono più importanti della soluzione, in quanto richiamo al peccato umano e alla redenzione divina. Forse i problemi degli uomini sono talmente intricati e male impostati che la loro soluzione è effettivamente impossibile».²

Ma qui non si apre la strada a una sfiducia totale in Dio; piuttosto si apre la strada della fede che riconosce in Cristo una risposta ai problemi dell'uomo indeterminabile dal basso. La chiave di lettura «Gesù Cristo» è dirompente nei confronti della logica della storia proprio perché non appartiene a essa.

Il secondo atteggiamento è quello della rinuncia. Essa rappresenta la capitolazione di fronte al potere del male e della morte giudicati invincibili. Questo non è la negazione dell'intervento di Dio, ma il rifiuto di seguire Cristo sulla strada della sofferenza e dell'esistenza-per-altri. Anche tale atteggiamento diviene allora non cristiano perché contiene *in nuce* la negazione della grazia a caro prezzo, della sequela.

Di fronte a questi limiti che sono posti dalla morte la pace è comprensibile nei due movimenti dell'escatologia. Sulla scia della teologia dialettica l'escatologia non va compresa, secondo Bonhoeffer, solamente come la dimensione finale della storia, come il Regno di Dio che porterà Cristo nella Parusia. Essa va compresa anche alla luce dell'irruzione continua, inaspettata di Dio nella storia presente. In questo senso la guida di Dio appartiene all'escatologia. In tal modo egli richiamava continuamente l'attenzione sulla necessità dell'operare nella pienezza dell'essere-altrui: «può darsi che domani spunti l'alba del nuovo giorno: allora, non prima, noi interromperemo il lavoro per un futuro migliore».³

Proprio per quel suo essere limitata dalla morte e dall'escato-

² E, 300.

³ WE, 24; RR, 73.

logia, la pace come costruzione umana non appartiene all'ultimo, ma al penultimo. Ma il penultimo, proprio nel suo essere tale, rimanda all'ultimo ed è comprensibile solo a partire da esso. Ciò non significa che il penultimo non ha valore in sé, ma che deve essere conservato e realizzato in vista dell'ultimo. E questa conservazione delle realtà penultime non è puramente spirituale: essa implica il preparare la via alla venuta del Signore.

«Per coloro che sanno della venuta di Cristo si tratta di un compito di altissima responsabilità. L'affamato ha bisogno di pane, il derelitto di una casa, chi è stato calpestato ha bisogno di giustizia, il solitario di compagnia, l'indisciplinato di ordine, lo schiavo di libertà. Sarebbe un'offesa contro Dio e contro il prossimo lasciare l'affamato alla sua fame, dicendo che Dio è particolarmente vicino ai bisognosi. [...] Se l'affamato non viene alla fede la colpa ricade su coloro che gli rifiutano il pane».⁴

La pace come operare per la giustizia rientra nelle condizioni che l'uomo ha la responsabilità di creare in vista del ritorno del Signore.

Ma proprio in questo rimando ad altro la pace acquista la sua dimensione ontologica: essa è il doveroso e responsabile penultimo, nella fede che solo la venuta di Cristo realizzerà pienamente la storia.

⁴ DBW 6, 154s; E, 116.

L'EREDITÀ

1. Cristologia e pace

Abbiamo percorso la teologia di Dietrich Bonhoeffer mossi da una domanda: qual è il ruolo della pace nello sviluppo del suo pensiero?

A questa domanda nell'arco della sua vita Bonhoeffer non risponde sempre nello stesso modo. Egli, inizialmente, sull'onda della cultura del tempo rimane lontano, in maniera piuttosto acritica, da quell'esigenza di pace che scaturisce dal vangelo di Gesù Cristo. Solo quando entra a contatto con un mondo diverso, con gli ambienti più poveri, con l'ecumenismo, con gli amici pacifisti, egli comincia quel cammino che lo porterà a identificare il comandamento concreto di Dio con la pace. Ma i tempi in cui vive, i tempi nei quali «compaiono di nuovo alla luce del sole gli scellerati e i santi», nei quali «al grigiore di un giorno di pioggia è seguito il nuvolone nero e il lampo accecante del temporale»,¹ lo costringono a riflettere profondamente sul significato della parola «pace». E così – rimanendo incompreso nella sua scelta di partecipare da teologo alla resistenza – costringe la teologia, con una lucidità straordinaria, a riflettere sulle conseguenze di una sequela vissuta nella storia, fino al martirio.

E in questo cammino abbiamo incontrato un teologo che fa suo il comandamento della pace di Cristo, centrando tutta la riflessione proprio su Cristo. In Bonhoeffer non si trova una teologia della *pace* di Cristo, ma della *pace di Cristo*. Questo è il

¹ DBW 6, 62; E, 57.

cardine fondamentale della sua riflessione su tale tematica. La pace non è assolutamente marginale nella sua vita, ma il riferimento a Cristo lo rende così libero da permettergli di partecipare alla congiura senza rinnegare, bensì fondando cristologicamente proprio quegli elementi che risultano centrali in una teologia della pace: la sostituzione vicaria, la conformità alla realtà, l'assunzione di colpa, la libertà.

In tal modo Bonhoeffer stabilisce un ordine delle priorità. Innanzitutto per quanto riguarda il rapporto fra cristologia e storia: il criterio ultimo e fondamentale per il cristiano non è l'ordine storico, ma Cristo. Bonhoeffer infrange ogni pretesa di giustificazione dell'azione nei processi storici a partire dal basso; questo tuttavia non conduce a un prematuro abbandono del mondo, o all'arrendevolezza fondamentalista di chi considera la storia semplicemente come il regno del male. Piuttosto lo stabilire una priorità cristologica conduce a un'accettazione più profonda dell'autonomia del mondo, e dà senso all'impegno nella storia, luogo dell'incarnazione, penultimo in vista del Regno, tempo della decisione. L'autonomia del mondo non implica dunque un disprezzo del mondo – che sarebbe un abbandonare il mondo al suo destino e rinnegare così il valore dell'incarnazione –, ma accettazione piena del mondo che ha diritto a tutto il mio lavoro. Anche la riflessione dell'ultimo Bonhoeffer sul tempo va letta forse in questa luce: la decisione dell'uomo nelle due direzioni, fedeltà a Cristo e fedeltà alla terra, avviene nel tempo.²

Ma anche all'interno della cristologia è forse individuabile uno spostamento di priorità da parte del teologo; e questo risulta particolarmente importante nella riflessione sulla pace. Nel corso sulla cristologia del 1933 Bonhoeffer sembra non essere «ancora in grado di tener conto del mondo»,³ e il suo sforzo fondamentale appare quello di rispondere alla domanda «Chi è Gesù Cristo?». Tale atteggiamento è ravvisabile anche nella riflessione sulla pace, caratterizzata, come abbiamo visto, da una ricerca molto rigorosa dei fondamenti. Ma questa domanda nasconde una concezio-

² «Essendo il tempo il bene più prezioso che ci sia dato, perché il meno recuperabile, l'idea del tempo eventualmente perduto provoca in noi una costante inquietudine. Perduto sarebbe il tempo in cui non avessimo vissuto da uomini, non avessimo fatto delle esperienze, non avessimo imparato, operato, goduto, sofferto. Tempo perduto è il tempo non pieno, il tempo vuoto», *WE*, 9; *RR*, 59.

³ BETHGE-DUDZUS, *Nachwort*, *Chr*, 105; *Cr*, 108.

ne del mondo concettuale e piuttosto astratta. L'ultimo Bonhoeffer, quello della congiura e delle ricerche sull'etica, appare sostanzialmente più umile nel porre la domanda cristologica che è così formulata: «Chi è, per me, Gesù Cristo, oggi?». Questa nuova forma di cristocentrismo si rivela però più provocatoria perché prende sul serio l'incarnazione e la mette in relazione alla colpa e alla responsabilità. Per questo la pace di Cristo del primo Bonhoeffer, pur nell'affermata ricerca della concretezza, rimane in fondo vincolata a una visione storica meno coinvolgente dal punto di vista personale. La pace di Cristo dell'ultimo Bonhoeffer è invece scomoda, perché in realtà, proprio nella limitazione dell'ambito al «per noi oggi», costringe a guardare con maggiore serietà al comandamento concreto. Il *Füreinandersein*, l'essere-per-altri, che caratterizza questo secondo momento della cristologia, diventa da un lato fondamento cristologico (Cristo uomo per gli altri), dall'altro provocazione così alta per l'etica da scardinare categorie ritenute precedentemente irrinunciabili.

Nella riflessione sulla pace questo spostamento assume un valore particolarmente significativo perché senza di esso la riflessione sul male, l'assunzione di colpa, la scelta di farsi carico delle sofferenze delle vittime sarebbero incomprensibili; in altri termini questa accentuazione dell'essere-per-altri, che potrebbe a qualcuno apparire limitante sul piano dottrinale, rivela la sua pienezza proprio nella prassi, dove fornisce al cristiano il modello più autentico della sequela di Cristo.

2. «Non abbiamo superato Bonhoeffer, ma lo stiamo ancora rincorrendo»⁴

A partire dalla riflessione cristologica emerge che l'appartenenza della pace al penultimo non la rende una situazione indifferente, ma che anzi, proprio per questo,

«bisogna raddrizzare la via per la quale Cristo si avvicina agli uomini. [...] Senza dubbio Cristo si apre da sé la propria strada, tanto nel caso in cui l'uomo è pronto a riceverlo come quando non lo è. Nessuno può impedire la sua venuta, ma possiamo opporci a che egli venga nella sua grazia».⁵

⁴ WEILAND, *La fine della religione*, 11.

⁵ DBW 6, 154; E, 115.

Appianare la via affinché il Signore venga non significa costringerlo a venire, né ostacolarla significa impedirgli di venire; tuttavia rimane questo dovere affidato all'uomo come comandamento. Su questo si fonda la ricerca continua delle vie per la realizzazione della pace.

Quali vie ci ha lasciato in eredità Dietrich Bonhoeffer, per rifondare una cultura di pace?

Innanzitutto egli ha indicato una strada percorsa nella solitudine, sperimentando quella paradossale situazione del discepolo chiamato a vivere nella comunione con gli altri e perennemente solo con Dio. È lo stesso destino della pace, che richiede coraggio e forza non comuni: la solitudine di Bonhoeffer testimonia dunque la difficoltà di percorrere le strade della pace.

Ma un'identificazione frettolosa fra le posizioni del teologo tedesco e quelle di una parte del pacifismo occidentale non è corretta. La pace è vissuta da Bonhoeffer come una responsabilità di fronte a Dio e di fronte all'uomo: questo significa che la pace non è «il» valore ultimo, ma rimanda ad altro; essa non è «il» criterio definitivo della verità, ma deve trovare il suo fondamento fuori di sé.

Proprio in questo spostamento al di fuori e oltre, in questa necessità di ricerca e di confronto dialettico, si trova il superamento di quelle forme di «fondamentalismo pacifista» che rappresentano l'annullamento della dimensione verticale del rapporto con Dio – perché pretendono di conoscere autonomamente le ragioni della pace – e di quella orizzontale del rapporto con l'uomo – del quale, in sostanza, non si accettano le diversità.

La pace inoltre, per Bonhoeffer, non coincide con l'innocenza riconquistata: la colpa rimane nella storia e la pace non può essere costruita attraverso l'eliminazione della colpa, che sarebbe un volersi sostituire a Dio. La pace si costruisce attraverso l'assunzione della colpa, nella sequela di Cristo che «porta» e non «toglie» il peccato dal mondo.

Infine il teologo berlinese mette al riparo dalla tentazione che un appiattimento sul presente porta con sé. La pace è richiamo a un futuro diverso, per costruire il quale è necessario il globale ripensamento delle categorie che fondano il diritto e la politica. L'ultimo rimane però nelle mani di Dio. E così l'oggi, nel quale va inserito l'impegno per la pace, è contrassegnato da due dimensioni: quella della responsabilità e quella dell'avvento. La prima senza la seconda porta all'assolutizzazione di sé e conduce alla

pretesa perfino violenta di vedere realizzate le proprie soluzioni; la seconda senza la prima si trasforma in una fuga in avanti che toglie senso e spessore alla storia dell'uomo e alla rivelazione di Dio in Cristo.

Le riflessioni di Bonhoeffer non costituiscono così una provocazione solo per la cultura della pace, ma «costringono» anche il pensiero teologico, con il loro potente e continuo rimando a Cristo – unico fondamento della pace – e con l'accettazione della critica che questo riferimento comporta nei confronti delle nostre realizzazioni. Nelle sue scelte, che lo portano dalla riflessione accademica all'accettazione del martirio, Dietrich Bonhoeffer non si affida a un valore assoluto, ma paradigmatico. Egli non fonda una perenne teologia della pace ma pone il cristiano, con una straordinaria lucidità, di fronte al dovere di operare per la pace. In questo egli «ci lascia soli»:⁶ l'oggi è la dimensione in cui la teologia deve operare.

Rimane aperta per noi una domanda, una sfida che esce dalla testimonianza del teologo resistente:

«possiamo sapere se con l'assunzione da parte delle chiese, protestante come cattolica, della situazione biblica definita da Bonhoeffer, e se con la decisiva messa al bando della guerra da parte della maggioranza della popolazione certamente cristiana in Europa, non avrebbe potuto essere bloccata la strada che conduceva alla seconda guerra mondiale?».⁷

La percezione della realtà politica e sociale si adatta però troppo spesso anche nella chiesa all'interpretazione dominante della società, dimenticando il dovere del ritornare continuo alla domanda centrale di Bonhoeffer, che «suona scandalosa per la chiesa, illusoria per il mondo, e incredibile per i cristiani come per i non cristiani»⁸ e che ci è lasciata in eredità: «Chi è, per me, Gesù Cristo, oggi?».

⁶ K. Barth, citato in *RR*, 47.

⁷ TÖDT, *Dietrich Bonhoeffer's ökumenische Friedensethik*, 108.

⁸ La frase, usata peraltro in un diverso contesto, è di MÜLLER, *Dietrich Bonhoeffer. Christuszeuge in der Bekennenden Kirche für die mündige Welt*, 42.

Abbreviazioni

Nelle note a piè di pagina vengono utilizzate le seguenti abbreviazioni delle opere di Bonhoeffer:

- AE** *Atto ed Essere. Filosofia trascendentale ed ontologia nella teologia sistematica*, Brescia 1985.
- AS** *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Gütersloh 1931, München ⁴1976.
- CC** *Creazione e caduta*, Brescia 1992.
- Chr** *Christologie*, München 1960.
- Cr** *Cristologia*, Brescia 1984.
- DBW** *Dietrich Bonhoeffers Werke*, in 16 volumi:
- DBW 1** *Sanctorum communio*, München 1986.
- DBW 2** *Akt und Sein*, München 1988.
- DBW 3** *Schöpfung und Fall*, München 1989.
- DBW 4** *Nachfolge*, München 1989.
- DBW 5** *Gemeinsames Leben. Gebetbuch der Bibel*, München 1987.
- DBW 6** *Ethik*, München 1992.
- DBW 7** *Fragmente aus Tegel*, München 1994.
- DBW 9** *Jugend und Studium. 1918-1927*, München 1986.
- DBW 10** *Barcelona, Berlin, Amerika. 1928-1931*, München 1992.
- DBW 11** *Ökumene, Universität, Pfarramt. 1931-1932*, München 1994.
- DBW 13** *London 1933-1935*, München 1994.
- E** *Etica*, Milano 1983.
- EC** *L'essenza della Chiesa*, Brescia 1977.

- FaT** *Fragmente aus Tegel. Drama und Roman*, München 1978.
- FT** *Frammenti da Tegel. Dramma e Romanzo*, Brescia 1981.
- GS I-VI** *Gesammelte Schriften*, München 1958-1974.
- OT** *L'ora della tentazione*, Brescia 1968.
- RR** *Resistenza e Resa. Lettere e scritti dal carcere*, Cinisello Balsamo 1988.
- S** *Sequela*, Brescia 1971.
- SC** *Sanctorum communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della chiesa*, Brescia 1972.
- Scritti** *Gli Scritti (1928-1944)*, brani scelti da *Gesammelte Schriften*, Brescia 1979.
- VC** *La vita comune*, Brescia 1969.
- Ver** *Versuchung* (1938), München 1953.
- VR** *Venga il tuo Regno. Le dieci parole del Signore*, Brescia ³1988.
- WE** *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloh 1994.
- Biografia** E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Teologo. Cristiano. Contemporaneo*, Brescia 1975.
- MW** AA.VV., *Die mündige Welt*, I-V, München 1955, 1969.

BIBLIOGRAFIA

1. Scritti di Bonhoeffer pubblicati in vita

- *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Berlin 1930, München ⁴1969; tr. it. a cura di A. BRUNO, *Sanctorum communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della chiesa*, Brescia 1972.
- *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Gütersloh 1931, München ⁴1976; tr. it. a cura di A. GAL-LAS, *Atto ed Essere. Filosofia trascendentale ed ontologia nella teologia sistematica*, Brescia 1985.
- *Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1 bis 3*, München 1933 (pubblicato insieme a *Versuchung*, München ²1968); tr. it. *Creazione e caduta* (insieme a *L'ora della tentazione*), Brescia 1977.
- *Nachfolge*, München 1937; tr. it. a cura di J. SCHENK, *Sequela*, Brescia 1971.
- *Gemeinsames Leben*, München 1939; tr. it. a cura di J. SCHENK, *La vita comune*, Brescia 1969.
- *Das Gebetbuch der Bibel*, Bad Salzufflen 1940; tr. it. a cura di F.V. JOAN-NES, *Pregare i salmi con Cristo*, Queriniana, Brescia 1969.

2. Scritti di Bonhoeffer pubblicati postumi

- *Gesammelte Schriften*, hrsg. von E. Bethge:
 - Bd I: *Ökumene. Briefe – Aufsätze – Dokumente 1928-1942*, München 1958.
 - Bd II: *Kirchenkampf und Finkenwalde. Resolutionen – Aufsätze – Rundbriefe 1933-1943*, München 1959.
 - Bd. III: *Theologie – Gemeinde. Vorlesungen – Briefe – Gespräche 1927-1944*, München 1960.
 - Bd. IV: *Auslegungen – Predigten 1931-1944*, München 1961.
 - Bd. V: *Seminare – Vorlesungen – Predigten 1924-1941. Erster Ergänzungsband*, München 1972.

Bd. VI: *Tagebücher – Briefe – Dokumente 1923-1945*. Zweiter Ergänzungsband, München 1974.

In parte tradotti a cura di M.C. LAURENZI in *Gli Scritti* (1928-1944), Brescia 1979.

— *Braubriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoeffer. Maria von Wedemeyer. 1943-1945*, hrsg. von R. A. von Bismark, U. Kabitz, München 1993; tr. it. a cura di M.C. MURARA, *Lettere alla fidanzata. Cella 92*, Brescia 1994.

— *Christologie*, hrsg. von E. Bethge und O. Dudzus, München 1960; tr. it. a cura di M.C. LAURENZI, *Cristologia*, Brescia 1984.

— *Das Wesen der Kirche. Aus Hörernachschriften zusammengestellt und herausgegeben von Otto Dudzus*, München 1971; tr. it. a cura di G. MORETTO, *L'essenza della chiesa. Dagli appunti degli uditori, ordinati e editi a cura di Otto Dudzus*, Brescia 1972.

— *Dein Reich Komme*, hrsg. von E. Bethge, Hamburg 1957; tr. it. a cura di M.C. LAURENZI, *Venga il tuo Regno. Le dieci parole del Signore: prima tavola*, Brescia ³1988.

— *Der Morgen* (GS IV, 290-293), *Seelsorge* (GS V, 364-414), hrsg. von E. Bethge, München 1987; tr. it. di J. SCHENK, *Una pastorale evangelica*, a cura di E. Genre, Torino 1990.

— *Dietrich Bonhoeffer. Lesebuch*, hrsg. von O. Dudzus, Gütersloh 1994.

— *Dietrich Bonhoeffer. Predigten-Auslegungen-Meditationen. 1925-1945*, Gütersloh 1985.

— *Dietrich Bonhoeffers Hegel Seminar, 1933*, nach den Aufzeichnungen von F. Lehel, hrsg. von I. Tödt, München 1988.

— *Ethik*, zusammengestellt und hrsg. von E. Bethge, München 1949; tr. it. a cura di A. COMBA, *Etica*, Milano 1969.

— *Finkenwalder Omiletik* (GS IV, 237-289); tr. it. a cura di E. Genre, *La parola predicata. Corso di omiletica a Finkenwalde*, Torino 1994.

— *Fragmente aus Tegel. Drama und Roman*, hrsg. von R. e E. Bethge, München 1978; tr. it. a cura di M.C. LAURENZI, *Frammenti da Tegel. Drama e Romanzo*, Brescia 1981.

— *Memoria e fedeltà*, traduzione di passi scelti da *Gesammelte Schriften*, a cura di T. Franzosi e V. Lanzarini, Qiqajon, Comunità di Bose 1995.

— *Schweizer Korrespondenz 1941-42. Im Gespräch mit Karl Barth*, hrsg. von E. Bethge, München 1982.

— *So ist es gewesen. Briefe im Kirchenkampf 1932-1942*, von G. Vibranz, aus seinem Familien und Freundeskreis und von D. Bonhoeffer, hrsg. von D. Andersen, Gütersloh 1995.

— *Treue zur Welt. Meditationen*, hrsg. von O. Dudzus, München 1971; tr. it. a cura di M.C. LAURENZI, *Fedeltà al mondo. Meditazioni*, Brescia 1978; nuova edizione in occasione del 50° anniversario della morte, Brescia 1995.

— *Verantwortung und Hingabe. Texte und Gebete*, hrsg. von Chr. Zippert, Kiefel 1993.

— *Versuchung* (1938), hrsg. von E. Bethge, München 1953 (ora insieme a *Schöpfung und Fall*, München ²1968); tr. it. a cura di J. SCHENK, *L'ora della tentazione* (insieme a *Creazione e caduta*), Brescia 1968.

- *Vertrauen im Widerstand*, hrsg. von P. Helbich, Gütersloh 1993.
- *Von guten Mächten. Gebete und Gedichte*, von J. Chr. Hampe interpretiert, München 1976.
- *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. von E. Bethge, München 1951, 1970 (nuova edizione); tr. it. a cura di A. GALLAS, *Resistenza e Resa. Lettere e scritti dal carcere*, Alba 1988.
- *Zettelnotizen für eine Ethik*, Ergänzungsband zu DBW 6, hrsg. von I. Tödt, Gütersloh 1993.

Dal 1986 è in corso l'edizione critica dell'*opera omnia*. Trascriviamo di seguito il piano editoriale dell'opera indicando, per i volumi già realizzati, l'anno di pubblicazione (la casa editrice Kaiser, München, cui si fa riferimento, è ora trasferita a Gütersloh).

Dietrich Bonhoeffers Werke (DBW), hrsg. von E. Bethge, E. Feil, Chr. Gremmels, W. Huber, H. Pfeifer, A. Schönherr, H.E. Tödt, **in 16 Bänden**:

- DBW 1 *Sanctorum communio*, hrsg. von J. von Soosten unter Mitarbeit von W. Huber, München 1986.
- DBW 2 *Akt und Sein*, hrsg. von H.R. Reuter, München 1988.
- DBW 3 *Schöpfung und Fall*, hrsg. von M. Rüter und I. Tödt, München 1989.
- DBW 4 *Nachfolge*, hrsg. von M. Kuske und I. Tödt, München 1989.
- DBW 5 *Gemeinsames Leben. Gebetbuch der Bibel*, hrsg. von G. L. Müller und A. Schönherr, München 1987.
- DBW 6 *Ethik*, hrsg. von E. Feil, C. Green, H.E. Tödt und I. Tödt, München 1992.
- DBW 7 *Fragmente aus Tegel*, hrsg. von R. Bethge und I. Tödt, München 1994.
- DBW 8 *Widerstand und Ergebung*, hrsg. von E. Bethge, Chr. Gremmels und J. Henkys. Pubblicazione prevista per il 1996.
- DBW 9 *Jugend und Studium. 1918-1927*, hrsg. von H. Pfeifer unter Mitarbeit von C. Green und C.J. Kaltenborn, München 1986.
- DBW 10 *Barcelona, Berlin, Amerika. 1928-1931*, hrsg. von H.C. von Hase und R. Staats, München 1992.
- DBW 11 *Ökumene, Universität, Pfarramt. 1931-1932*, hrsg. von E. Amelung, München 1994.
- DBW 12 *Berlin 1933*, hrsg. von C. Nicolaisen und E.A. Scharffenorth, München. Pubblicazione prevista per il 1995.
- DBW 13 *London 1933-1935*, hrsg. von H. Goedeking, M. Heimbucher und H. W. Schleicher, München 1994.
- DBW 14 *Zingst und Finkenwalde. 1935-1937*, hrsg. von O. Dudzus und J. Henkys, München. Pubblicazione prevista per il 1995.
- DBW 15 *Sammelvikariat. 1937-1939*, hrsg. von O. Dudzus und J. Henkys, München. Pubblicazione prevista per il 1996.
- DBW 16 *Konspiration und Haft. 1939-1945*, hrsg. von J. Glenthoj, U. Kabitz und W. Krötke, München 1995.

La casa editrice Queriniana, Brescia, ha previsto la traduzione e pubblica-

zione dei primi otto volumi della collana Dietrich Bonhoeffer Werke edita da E. Bethge, E. Feil, Chr. Gremmels, W. Huber, H. Pfeifer, A. Schönherr, H.E. Tödt. Riportiamo di seguito il piano dell'opera denominata: **Opere di Dietrich Bonhoeffer (ODB) — Edizione Critica**, indicando, per i volumi già tradotti, l'anno di pubblicazione.

ODB 1 *Sanctorum communio.*

ODB 2 *Atto ed essere*, a cura di A. Gallas, tr. it. di A. Gallas e C. Danna, Brescia 1993.

ODB 3 *Creazione e caduta*, a cura di A. Gallas, tr. it. di M.C. Laurenzi, Brescia 1992.

ODB 4 *Sequela.*

ODB 5 *Vita Comune. Il libro di preghiera della Bibbia*, a cura di A. Gallas, tr. it. di M.C. Laurenzi, Brescia 1991.

ODB 6 *Etica.*

ODB 7 *Frammenti da Tegel.*

ODB 8 *Resistenza e resa.*

3. Letteratura secondaria relativa a Dietrich Bonhoeffer

AA.VV., *Die Mündige Welt.*

Bd. I: *Dem Andenken Dietrich Bonhoeffers. Vorträge und Briefe*, München 1955.

Bd. II: *Weissensee 2. Verschiedenes*, München 1956.

Bd. III: *Weissensee 1959*, München 1960.

Bd. IV: *Weissensee 1961 – 2. Verschiedenes*, München 1963.

Bd. V: *Dokumente zur Bonhoefferforschung 1928-1945*, hrsg. von J. Glenthoj, München 1969.

AA.VV., «Dietrich Bonhoeffer a trent'anni dal martirio», in *Humanitas* 8-9(1975), numero speciale con i seguenti contributi: R. MARLÈ, *Il messaggio esigente di D.B.*, 653-658; M. BENDISCIOLI, *Il pastore D.B. nella resistenza religioso-ecclesiastica*, 669-680; A. MODA, *L'ecclesiologia di D.B.: sua evoluzione e significato*, 681-722; M. GIORDANO, *Prassi e cristologia*, 723-748; G.B. PICINALI, *Tracce di un'antropologia in B.: la scomparsa dell'Homo religiosus*, 749-761; T. GOFFI, *L'etica di D.B.*, 762-772; A. LAMACCHIA, *L'idea filosofica di comunità e la teologia contemporanea: Bonhoeffer e Mounier*, 773-792.

H.J. ABROMEIT, *Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie*, Gütersloh 1990

L. BAGETTO, *Decisione ed effettività. La via ermeneutica di Dietrich Bonhoeffer*, Genova 1991.

U. BECKER, *Dietrich Bonhoeffer als Provocation für heute*, Gütersloh 1992.

G. BELLIA, *Elogio del frammento. Invito all'etica conversando con Bonhoeffer*, Assisi 1992.

E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse. Eine Biogra-*

- phie, München 1966; tr. it., *Dietrich Bonhoeffer. Teologo, cristiano, contemporaneo. Una biografia*, Brescia 1975.
- «La colpa in Dietrich Bonhoeffer», in *Rassegna di teologia* 6(1979), 401-411.
- *Theologie und Freundschaft*, Gütersloh 1994, tr. it., *Dietrich Bonhoeffer. Amicizia e resistenza*, Torino 1995 (raccolta di interventi diversi di E. Bethge).
- E. BETHGE-R. BETHGE, *Letzte Briefe im Widerstand. Aus dem Kreis der Familie Bonhoeffer*, Gütersloh 1993.
- E. BETHGE-R. BETHGE-CHR. GREMMELS, *Dietrich Bonhoeffer. Sein Leben in Bildern und Texten*, München 1986.
- N. BOSCO, *Dietrich Bonhoeffer a trent'anni dalla morte*, Torino 1975.
- K.W. CLEMENTS, *Freisein wozu? Dietrich Bonhoeffer als ständige Herausforderung*, mit eine Vorwort von E. Bethge und Chr. Gremmels, Gütersloh 1992.
- G. JR. DOSSETTI, «Dietrich Bonhoeffer, teologo della presenza di Dio», in *Testimonianze* 12(1969), 115-116, 432-443, 507-528.
- A. DUMAS, *Une théologie de la réalité. Dietrich Bonhoeffer*, Genève 1968.
- E. FEIL, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, München-Mainz ³1979.
- *Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffers und der deutsche Nachkriegsprotestantismus*, München 1979.
- E. FEIL-I. TÖDT (hrsg.), *Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffer Kirchenverständnis heute*, München 1980.
- N. FILIPPI, *Cristianesimo adulto in Dietrich Bonhoeffer*, Roma 1974.
- C. FABRO, «La teologia della morte di Dio e la fine della religione (D. Bonhoeffer)» e «Bonhoeffer e la diagnosi dell'ateismo moderno», in *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, 429-440 e 451-454.
- C. FREY, *Christliche Weltverantwortung bei Albert Schweitzer mit Vergleichen zu Dietrich Bonhoeffer*, Gütersloh 1993.
- G. FUCHS (hrsg.), *Glaube als Widerstandskraft. E. Stein – A. Delp – D. Bonhoeffer*, Knecht 1987.
- A. GALLAS, «Una cristologia a partire dalla “presenza” di Gesù Cristo. Le lezioni di D. Bonhoeffer del 1933», in *Cristianesimo nella storia* 1(1980), 459-493.
- «L'antinomia Atto-Essere fra filosofia e teologia. Analisi dell'opera *Akt und Sein* di Dietrich Bonhoeffer», in *Teologia* 1(1980), 67-103.
- *Dietrich Bonhoeffer martire della Chiesa Confessante e della resistenza di fronte al nazismo*, in AA.VV., *Martiri. Giudizio e dono per la Chiesa*, Casale Monferrato 1981.
- «La centralità del Dio inutile», Saggio introduttivo a D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, Cinisello Balsamo 1988.
- E. GENRE, «Bonhoeffer teologo pratico», Saggio introduttivo a D. BONHOEFFER, *Una pastorale evangelica*, Torino 1990.
- B. GHERARDINI, «La chiesa secolarizzata: P. Tillich e D. Bonhoeffer», in *La chiesa nella storia della teologia protestante*, Torino 1969, 242-256.
- R. GIBELLINI (a cura di), *Dossier Bonhoeffer* (1967), Brescia 1971.
- M. GIORDANO, «Cristologia ed etica in Bonhoeffer», in *Filosofia* I(1972), 39-52.

- J.D. GODSEY, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, Philadelphia 1960.
- H. GRANQUIST, *Dietrich Bonhoeffer*, Firenze 1969.
- CHR. GREMMELS-H. PFEIFER, *Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer*, Gütersloh 1983.
- W. HAMILTON, «Dietrich Bonhoeffer», in «T. Altizer-W. Hamilton», *La teologia radicale e la morte di Dio*, Milano 1969, 131-137.
- W. HUBER-I. TÖDT (hrsg.), *Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität*, München 1982.
- G. HUNTEMANN, *Der andere Bonhoeffer. Die Herausforderung des Modernismus*, Gütersloh 1989.
- F.V. JOANNES, «Dietrich Bonhoeffer, il testimone della grande tentazione», Saggio introduttivo a D. BONHOEFFER, *L'ora della Tentazione*, Brescia 1978.
- *Il Salterio, libro di preghiera*, in *Dietrich Bonhoeffer*, Saggio introduttivo a D. BONHOEFFER, *Pregare i salmi con Cristo*, Brescia 1981.
- K.M. KODALLE, *Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie*, Gütersloh 1991.
- G. LATMIRAL, «Dietrich Bonhoeffer nella prigione di Berlino-Tegel. Ricordi di un incontro», in *Asprenas* 3(1970), 225-237.
- S. LEIBHOLZ BONHOEFFER, *Vergangen, erlebt, überwunden. Schicksale der Familie Bonhoeffer*, Gütersloh 1983.
- I. MANCINI, «Verità e tortura nel pensiero di D. Bonhoeffer», in AA.VV., *Il mito della pena*, Roma 1967, 459-467.
- «Proposte per un cristianesimo senza religione: da Bonhoeffer a Kolakowski», in *Il cristianesimo nella società di domani*, Roma 1968, 123ss.
- *Bonhoeffer*, Firenze 1969.
- «Interpretazione non religiosa di Dio», in *Archivio di filosofia* 2-3(1969), 423-439.
- «La critica della religione come condizione della fede», in AA.VV., *Ateismo: sfida ai cristiani*, Milano 1969.
- *Dietrich Bonhoeffer, un resistente che ha continuato a credere*, Milano 1975.
- *Novecento teologico: Barth, Bultmann, Bonhoeffer*, Firenze 1977.
- «Ciò che è vivo e ciò che è morto nell'Etica di Bonhoeffer», Saggio introduttivo a D. BONHOEFFER, *Etica*, Milano 1969.
- «Chiesa di popolo», Saggio introduttivo a D. BONHOEFFER, *Sanctorum communio*, Brescia 1972.
- *Filosofia della religione*, Roma 1968.
- R. MARLÉ, *Dietrich Bonhoeffer, testimone di Gesù Cristo tra i suoi fratelli*, tr. it., Brescia 1968.
- «Dietrich Bonhoeffer», in *La civiltà cattolica* 117(1966) IV, 214-230.
- R. MAYER, *Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Stuttgart 1969.
- P. ZIMMERLING, *Dietrich Bonhoeffer heute. Die Aktualität seines Lebens und Werkes*, Gütersloh 1993.
- V. MEHTA, *Teologi senza Dio*, Torino 1969, 133-202.
- R. MENGUS, *Théorie et pratique chez Dietrich Bonhoeffer*, Paris 1978.

- J. MOLTSMANN, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer*, München 1959.
- G.B. MONDIN, «Dietrich Bonhoeffer e il cristocentrismo areligioso», in AA.VV., *I grandi teologi del secolo ventesimo*, Torino 1969, vol. II, 219-255.
- «Bonhoeffer e i teologi radicali», in AA.VV., *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia 1971, 411-435.
- C.R. MÜLLER, *Bekennnis und Bekennen. Dietrich Bonhoeffer in Bethel 1933*, München 1987.
- *Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden*, München 1990.
- G.L. MÜLLER, *Bonhoeffers Theologie der Sakramente*, Frankfurt 1969.
- *Für andere da. Christus – Kirche – Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt*, Paderborn 1980.
- H. MÜLLER, «Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas», in *Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung*, Leipzig 1961.
- P.H.A. NEUMANN, *Religionloses Christentum und nichtreligiöse Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer*, Gütersloh 1990.
- H. OTT, *Wirklichkeit und Glaube*, Bd. I: *Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*, Zürich 1966.
- A. PANGRITZ, *Dietrich Bonhoeffers Forderung einer Arkandisziplin. Eine Unerledigte Anfrage an Kirche und Theologie*, Gütersloh 1988.
- U. PERONE, *Storia ed ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer*, Roma 1976.
- «Verità e tempo in Bonhoeffer», in *Sisifo* (1985), 22-27.
- T.R. PETERS, *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, München-Mainz 1976.
- H. PFEIFER (hrsg.), *Genf 1976. Ein Bonhoeffer-Symposium*, München 1976.
- (hrsg.), *Frieden – das unumgängliche Wagnis*, München 1982.
- E. RANDONE, «Bonhoeffer e la metafisica», in *Rivista di filosofia* 61(1970)2, aprile-giugno, 149-190.
- M. RIZZI, «Realtà e martirio: la teologia politica di Bonhoeffer», in *Studium* sett.-ott. (1993)5, 697-711.
- E. ROBERTSON, *La forza del debole*, Roma 1993.
- S. ROSTAGNO, «Dietrich Bonhoeffer: l'interpretazione non religiosa dei concetti biblici», in *Protestantesimo* 2(1966), 65-82.
- W. SCHERFFIG, *Junge Theologen im Dritten Reich. Dokumente, Briefe, Erfahrungen*, 3 Bände, Gütersloh 1989-1994.
- S. SORRENTINO, «“Sofferenza di Dio” e “teologia crucis” in Bonhoeffer», in AA.VV., *La sapienza della croce oggi*, vol. I: *La sapienza della croce nella rivelazione e nell'ecumenismo*, Torino 1976.
- *La teologia della secolarizzazione in Dietrich Bonhoeffer*, Alba 1974.
- «Positivismo della rivelazione e areligiosità. Il rapporto Barth-Bonhoeffer nella prospettiva di Resistenza e resa», in *Rivista di storia e letteratura religiosa* 6(1970), 298-333.
- J. SPERNA WEILAND, *La fine della religione: Studio su Bonhoeffer*, tr. it. Brescia 1974.
- R. STAATS-M. WÜNSCHE, «Dietrich Bonhoeffer abschied von der berliner

- “Wintertheologie”. Neue Funde aus seiner Spanierkorrespondenz 1928», in *Zeitschrift für neuere Theologiergeschichte* 1(1994), 188.
- L. STECCA, *La teologia di Dietrich Bonhoeffer*, pro manoscritto a cura dell'autore, 1983.
- CHR. STROHM, *Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz*, München 1982.
- G. TOURN, *Bonhoeffer e la chiesa sotto il nazismo*, Torino 1975.
- G. VAHANIAN, «La fine dell'epoca religiosa: il problema nel suo significato teologico», in *Concilium* 4(1966), 128 ss.
- L. VAIANI MURARO, «Crisi della religione cristiana nel pensiero di Dietrich Bonhoeffer», in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 58(1966), 332-346.
- J. WEISSBACH, *Christologie und Ethik bei Dietrich Bonhoeffer*, München 1966.
- R. WIND, *Dem Rad in die Speichen fallen. Die Lebensgeschichte des Dietrich Bonhoeffer*, Weinheim 1991.
- R. ZERNER, «Regressione e creatività», Postfazione a D. BONHOEFFER, *Fragmente aus Tegel*, München 1978.
- W.D. ZIMMERMAN, *Ho conosciuto Dietrich Bonhoeffer*, tr. it. Brescia 1970.
- *Einander beistehen. Dietrich Bonhoeffers lebensbezogene Theologie für gegenwärtige Klinikseelsorge*, Gütersloh 1991.

4. Letteratura secondaria generale

Sono di seguito elencati testi utili per un inquadramento generale dei problemi legati alla vicenda di Dietrich Bonhoeffer e testi di approfondimento sulla tematica della teologia della pace:

- AA.VV., *Dibattito sulla «teologia della rivoluzione»*, tr. it. Brescia 1970.
- AA.VV., *Dibattito sulla «teologia politica»*, tr. it. Brescia 1971.
- AA.VV., *L'etica protestante*, Torino 1968.
- AA.VV., *Le origini della teologia dialettica*, Brescia 1976.
- AA.VV., *Dizionario del pensiero protestante*, tr. it. Brescia 1970.
- TH.J.J. ALTIZER-W. HAMILTON, *La morte di Dio. La teologia radicale e la morte di Dio*, tr. it. Milano 1969.
- M. BENDISCIOLI, *Germania religiosa nel terzo Reich. Conflitti religiosi e culturali nella Germania Nazista*, Brescia 1977.
- S. BOLOGNA, *La Chiesa Confessante sotto il nazismo*, Milano 1967.
- Y. CONGAR, *Un popolo messianico. La chiesa, sacramento di salvezza. Salvezza e liberazione*, tr. it. Brescia 1976.
- *Lutero. La fede. La riforma*, tr. it. Brescia 1984.
- H. COX, *La città secolare*, tr. it. Firenze 1968.
- B. FORTE, *La chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Brescia 1984.
- *Cristologie del Novecento*, Brescia 1983.
- A. GALLAS, «Una cristologia a partire dalla presenza di Gesù Cristo», in *Cristianesimo nella storia*, aprile(1980), 459-493.

- W. GERLACH, *Als die Zeugen Schwiegen. Die Bekennende Kirche und die Juden*, München 1987.
- G. GOISIS-L. BIAGI, *Il giardino di Isaia. Dal fascino della guerra alla pienezza della pace*, Pordenone 1992.
- B. HÄRING, *La forza terapeutica della non-violenza*, tr. it. Cinisello Balsamo 1987.
- W. HUBER-H.R. REUTER, *Etica della pace*, tr. it. Brescia 1993.
- E. ISELOH, *Compendio di storia e teologia della riforma*, tr. it. Brescia 1990.
- JESUDASAN I, *La teologia della liberazione in Gandhi*, tr. it. Assisi 1986.
- E. JUNGEL, *Dio segreto nel mondo*, tr. it. Brescia 1985.
- G. LOHFINK, *einer christlichen Ethik, Per chi vale il discorso della montagna? Contributi per un'etica cristiana*, tr. it. Brescia 1990.
- I. LORTZ, *Storia della riforma*, tr. it. Bologna 1979.
- A. LOVA (a cura di), *Teologia della morte di Dio*, Bologna 1979.
- G. MAZZILLO, *Gesù e la sua prassi di pace*, Molfetta 1990.
- *La Teologia come prassi di pace*, Molfetta 1988.
- V. MEHTA, *Teologi senza Dio*, Torino 1969.
- H.J. VON MOLTKE, *Futuro e resistenza. Dalle lettere degli anni 1926-1945*, tr. it. Brescia 1985.
- J. MOLTMANN, *Esperienze di Dio. Speranza, angoscia, mistica*, tr. it. Brescia 1981.
- *Teologia della speranza*, Brescia 1970.
- E. MOUNIER, *Che cos'è il personalismo?* tr. it. Torino 1975.
- R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, tr. it. Assisi 1988.
- G. PENZO, F. Gogarten. *Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, Roma 1981.
- P. RICCA, *Le chiese evangeliche e la pace*, S. Domenico di Fiesole 1989.
- G. RITTER, *I cospiratori del 20 luglio 1944*, tr. it. Torino 1960.
- J. ROBINSON, *Dio non è così*, tr. it. Firenze 1965.
- W.L. SHIRER, *Storia del terzo Reich*, tr. it. Torino 1962.
- D. SÖLLE, *Rappresentanza. Un capitolo di teologia dopo la morte di Dio*, tr. it. Brescia 1970.
- J. SPERNA WEILAND, *La nuova teologia*, tr. it. Brescia 1969.
- G. VACCARINO, *Storia della resistenza in Europa: Germania, Austria, Cecoslovacchia, Polonia*, Milano 1981.
- H.J. VENETZ, *Il discorso della montagna*, tr. it. Brescia 1990.

5. Bibliografie

Si indicano di seguito alcuni testi cui si può far riferimento per una bibliografia accurata e completa:

G. BELLIA, *Elogio del frammento*, 234-246.

- E. FEIL, *Internationale Bibliographie. Mit dt.-engl. Sachregister*, Gütersloh 1995.
- M. KWIRAN, *Index to Literature on Barth, Bonhoeffer and Bultmann*, Basel 1977 (RIF Theologische Zeitschrift, Sonderbände VII).
- P.H.A. NEUMANN, «Bibliografia della letteratura secondaria su Dietrich Bonhoeffer», in *Dossier Bonhoeffer*, 231-258.

INDICI

Indice dei nomi

- Alessandra B. 25
 Althaus P. 24, 36, 53, 109, 114, 120, 121
 Ammundsen O.W. 156
 Andrew C.F. 120, 174
 Arendt H. 252
 Arnaud E. 21

 Baccarini E. 139
 Bai M. 174
 Barth K. 8, 9, 17, 22, 23, 24, 30, 31, 33, 34, 38, 42, 60, 88, 91, 92, 109, 113, 116, 137, 138, 147, 153, 154, 163, 175, 183, 184, 223, 264, 276, 277, 303
 Beck L. 215
 Becker U. 4
 Beckmann J. 155, 156
 Bell C. 154, 175, 219, 229, 239
 Bellia G. 6, 7, 8, 85, 134, 259, 260
 Bendiscioli M. 107, 136, 137, 138, 146, 155, 182, 183
 Benson R. 250
 Benso S. 140
 Bernardo di Chiaravalle 85
 Bethge E. 1, 2, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 15, 26, 29, 37, 48, 59, 75, 83, 89, 116, 120, 131, 134, 135, 148, 175, 182, 185, 186, 209, 212, 213, 214, 216, 230, 239, 246, 254, 260, 277, 300
 Bethge R. 8, 15

 Biagi L. 28
 Bloch E. 246
 Böhm H. 190
 Bologna S. 92, 155, 156, 184
 Bonhoeffer D. 108, 224, 276, 279
 Bonhoeffer, Karl 15
 Bonhoeffer, Karl Friedrich 17, 72, 73, 189
 Bonhoeffer, Klaus 17, 22, 256
 Bonhoeffer, Sabine 15, 237, 285
 Bonhoeffer, Susanne 15
 Bonhoeffer, Walter 18, 285
 Buber M. 140
 Bultmann R. 85, 246

 Canaris 215, 230, 284
 Comba A. 224

 Danna C. 6
 De Benedetti P. 238
 De Félice Th. 189
 Deissmann A. 22
 Dehn G. 51, 52, 54
 Dibelius O. 105
 Distel M. 120
 Dohnanyi H. von 215, 226, 283
 Dollfuss E. 158
 Dudzus O. 89, 166, 300
 Dumas A. 5, 59, 85

 Eichmann A. 252

- Esche U. 172
 Esposito R. 237, 261
- Feil E. 1, 107, 129, 166, 224
 Fisher F. 70
 Freud S. 16
 Frey Chr. 28
- Gallas A. 1, 2, 6, 62, 235, 260
 Gandhi 60, 120, 154, 165, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 197
 Gaupp R. 15
 Genre E. 6
 Ghezzi P. 256, 257
 Glenthoj J. 169
 Goedecking H. 154
 Gogarten F. 23, 99, 101, 102, 103, 105, 109, 117, 195
 Goisis G. 28
 Green C. 166, 224
 Gremmels Chr. 1, 15, 120, 175, 212
 Guardini R. 256
- Haag H. 246
 Harnack A. von 22
 Hase H.C. von 5, 16, 53, 55, 74, 75
 Hegel G.W.F. 28
 Heidegger M. 291
 Heim K. 19
 Heimbucher M.H. 154
 Hesse H. 171, 172, 180, 183
 Hildebrandt F. 87, 158, 175
 Hillel 49
 Himmler H. 181
 Hindenburg P. von 135
 Hirsch E. 109, 120
 Hitler A. 63, 84, 110, 134, 135, 140, 149, 156, 166, 185, 203, 211, 220, 221, 222, 224, 226, 230, 239, 240, 247, 252, 254, 256, 257, 263, 280, 283, 288
 Holl K. 22
 Huber W. 1, 21, 41, 138, 157, 185
 Iserloh E. 85, 94, 101
- Jacobi P. 175
 Jägerstätter F. 257
 Jeusdasan I. 179, 180
 Joannes F.V. 1, 191
 Joos A. 249
 Jung C.G. 16
- Kant I. 28, 85, 111, 225, 251
 Krause G. 214
 Kirschbaum C. von 276
- Lasserre J. 71, 75, 76, 77, 79, 120, 169, 172
 Latmiral G. 62, 79, 230
 Laurenzi M.C. 1, 5, 8, 65, 89, 94, 108, 195, 212, 218
 Lehmann P. 70
 Leibholz G. 222, 223, 226
 Levinas E. 140
 Luetgert W. 59
 Lutero 5, 22, 34, 36, 88, 96, 99, 101, 103, 104, 105, 128, 142, 144, 185, 187, 231
- Maechler W. 169
 Mancini I. 24, 246
 Mazzillo G. 201
 Meinecke F. 35
 Moltmann J. 37, 164
 Monod J. 158
 Moretto G. 94
 Mounier E. 183
 Müller L. 137, 155, 227, 303
 Müller G.L. 1, 195
 Müller H. 5, 155, 187
 Müller R.Chr. 138
 Murara M.C. 9
 Muske M. 191
- Nicoletti M. 52, 256
 Niemöller M. 153
 Nietzsche F. 5, 6, 49, 274
- Panikkar R. 174
 Paolo san 5
 Paton W. 218, 252

- Penzo G. 23, 102, 104
 Perone U. 6, 92, 166
 Pfeifer H. 1, 19, 28
 Pieper J. 164

 Quinzio S. 238

 Rahner K. 32, 256
 Ranke L. von 35
 Rathenau W. 20
 Reents Chr. 4, 56
 Reuter H.R. 6, 21, 41, 157, 185
 Ricoeur P. 238
 Rössler H. 46, 73, 74, 86, 124, 126, 140, 172, 173
 Rüter M. 108, 109

 Sasse M. 148
 Schenk J. 6, 94, 191, 195, 241
 Schlatter A. 19
 Schleicher H.W. 154
 Schleicher R. 181, 212, 213
 Schleiermacher F.E.D. 245
 Schmitt C. 52
 Schönfeld H. 158
 Schönherr A. 1, 195
 Seeberg R. 22
 Sein H. 77
 Seneca 49
 Solov'ëv Vl. 249, 250

 Soosten J. von 25
 Staats R. 5, 53, 65, 68
 Stählin R. 109, 110, 245
 Stählin W. 109
 Stapel W. 105, 106, 109
 Strohm Chr. 226
 Sutz E. 88, 89, 91, 121, 122, 162, 172, 183, 203

 Tilliette X. 35
 Tödt H.E. 1, 48, 50, 65, 120, 121, 158, 166, 224, 303
 Tödt I. 8, 108, 109, 138, 166, 224
 Tommaso d'Aquino 85, 99, 100

 Visser't Hooft W.A. 218, 219, 220

 Weber M. 260
 Wedemeyer M. von 9, 166, 167, 276, 289
 Weiland J.S. 9, 134, 135, 138, 301
 Weil S. 238
 Weizsäcker C.F. von 3, 126, 290
 Wiesel E. 139, 238
 Winter G. 263

 Zahn G. 257
 Zerner R. 8, 139, 253, 290
 Zimmermann W.D. 166, 285
 Zucal S. 249

Indice generale

INTRODUZIONE		»	1
	Perché Dietrich Bonhoeffer?	»	1
	La divisione in periodi: rottura o evoluzione?	»	5
	Scansione del lavoro	»	9
Parte prima			
	DISCIPLINA	»	13
I	La famiglia	»	15
II	Gli studi	»	19
	1. Fra teologia liberale e dialettica	»	19
	2. La tesi: <i>Sanctorum communio</i>	»	24
	2.1 <i>La persona</i>	»	24
	2.2 <i>Il peccato</i>	»	26
	2.3 <i>Sostituzione vicaria</i>	»	29
	2.4 <i>L'amore</i>	»	32
	2.5 <i>L'escatologia</i>	»	35
	2.6 <i>Lo stato</i>	»	37
III	Barcellona	»	41
	1. Lontano da casa	»	42
	2. Le conferenze: la prima impostazione dell'etica e il problema della guerra	»	43
	2.1 « <i>La tragedia del profetismo e il suo senso permanente</i> »	»	43
	2.2 <i>Gesù Cristo e l'essenza del cristianesimo</i>	»	45
	2.3 <i>Questioni fondamentali di un'etica cristiana</i>	»	47
IV	Il primo viaggio in America	»	59
	1. Il discorso di New York	»	62

	2.	L'incontro con la Chiesa Nera	»	70
	3.	La questione razziale	»	72
	4.	In Messico con Lasserre	»	75
V		«Non giungere all'azione mi sembra quasi contro l'amore»	»	79
 Parte seconda				
		AZIONE	»	81
I		L'immersione nella storia	»	83
	1.	Il significato dell'azione	»	85
	2.	L'intensità dei nuovi impegni	»	86
	3.	Quale priorità?	»	87
II		L'impegno accademico	»	91
	1.	Il problema dello stato	»	92
	1.1	<i>L'origine: la legittimazione di Dio</i>	<i>»</i>	<i>94</i>
	1.2	<i>I limiti</i>	<i>»</i>	<i>96</i>
	1.3	<i>Le funzioni</i>	<i>»</i>	<i>101</i>
	1.4	<i>Fra critica e giustificazione</i>	<i>»</i>	<i>104</i>
	1.5	<i>Sopra tutto la parola critica di Dio</i>	<i>»</i>	<i>107</i>
	2.	Gli ordini fra creazione e conservazione	»	108
	2.1	<i>La creazione conservata</i>	<i>»</i>	<i>110</i>
	2.2	<i>Il problema degli ordini di creazione in relazione all'etica</i>	<i>»</i>	<i>113</i>
	3.	La problematicità degli «ordini»	»	115
III		Ecumenismo e impegno per la pace	»	119
	1.	La conferenza di Cernohorské Kùpele	»	121
	1.1	<i>La concretezza del comandamento</i>	<i>»</i>	<i>122</i>
	1.2	<i>La pace nell'orizzonte del comandamento concreto</i>	<i>»</i>	<i>126</i>
	1.3	<i>Problemi aperti</i>	<i>»</i>	<i>129</i>
	2.	La conferenza di Gland	»	132
IV		Nel regime di Hitler	»	135
	1.	La questione ebraica	»	138
	1.1	<i>La conferenza dell'aprile 1933</i>	<i>»</i>	<i>141</i>
	1.2	<i>Il volantino dell'agosto 1933</i>	<i>»</i>	<i>145</i>
	1.3	<i>Una radicalità incompresa?</i>	<i>»</i>	<i>147</i>
	2.	Contro l'idolatria del Führer	»	149
V		Fanö	»	153
	1.	Londra: il bisogno di deserto	»	153
	2.	La conferenza di Fanö	»	156
	2.1	<i>Le tesi</i>	<i>»</i>	<i>158</i>

	2.2	«Chiesa e mondo dei popoli»	»	161
	2.3	<i>Il problema del tempo</i>	»	166
	2.4	<i>Epilogo</i>	»	168
VI		L'India	»	171
	1.	I primi due progetti: il cercare	»	171
	2.	Il discorso della montagna alla luce della nonviolenza	»	174
	3.	La liberazione fra realizzazione umana e dono di Dio	»	178
VII		Finkenwalde: la pace come sequela	»	181
	1.	Concentrazione sulla Bibbia e prassi politica	»	181
	2.	L'obiezione di coscienza al servizio militare	»	184
	3.	La delusione dell'ecumenismo	»	188
	4.	Sequela	»	191
	4.1	<i>La grazia a caro prezzo</i>	»	193
	4.2	<i>Una nuova forma di monachesimo</i>	»	195
	4.3	<i>La pace come «lo straordinario»</i>	»	197
	4.3.1	La non resistenza al male	»	197
	4.3.2	Il nemico, lo straordinario	»	201
VIII		La via stretta...	»	205
Parte terza				
		SOFFERENZA	»	207
I		Lo spostamento delle priorità	»	209
	1.	L'apparente scomparsa della pace	»	209
	2.	La mancanza di stabilità	»	210
	3.	L'accettazione della congiura	»	215
	4.	Gli scopi della pace	»	217
	5.	La dialettica fra diritto e amore	»	222
	6.	Dall'assunzione totale del «caso limite» all'arresto	»	229
II		Il significato della sofferenza	»	231
	1.	La sofferenza come sequela	»	232
	2.	La sofferenza condivisa	»	234
	3.	La sofferenza di Dio	»	236
III		La serietà del male	»	239
	1.	La dimensione biblico-teologica	»	240
	2.	Il problema dell'Anticristo	»	245
	3.	Menzogna e verità	»	249
	4.	La «banalità del male»	»	252

	5.	Il volto demoniaco del potere: un'esperienza condivisa	»	255
	6.	La pace di fronte al male	»	258
IV		La responsabilità	»	259
	1.	Sostituzione vicaria	»	260
	2.	Conformità alla realtà	»	265
	3.	Assunzione di colpa	»	268
	4.	Libertà	»	270
	5.	La responsabilità di fronte a Dio	»	272
V		Pacifismo tradito?	»	275
	1.	La condanna all'incomprensione	»	275
	2.	La solitudine della scelta di fronte a Dio	»	278
 Epilogo				
		MORTE	»	281
I		La morte: fine o inizio?	»	283
	1.	La determinazione del regime	»	283
	2.	Il pensiero della morte	»	285
	3.	Il martirio	»	291
II		La pace di fronte alla morte	»	295
	1.	La morte come limite	»	295
	2.	L'escatologia come prospettiva	»	296
 L'EREDITÀ				
	1.	Cristologia e pace	»	299
	2.	«Non abbiamo superato Bonhoeffer, ma lo stiamo ancora rincorrendo»	»	301
 Abbreviazioni				
Bibliografia				
	1.	Scritti di Bonhoeffer pubblicati in vita	»	309
	2.	Scritti di Bonhoeffer pubblicati postumi	»	309
	3.	Letteratura secondaria relativa a Dietrich Bonhoeffer	»	312
	4.	Letteratura secondaria generale	»	316
	5.	Bibliografie	»	317
 Indici				
Indice dei nomi				
Indice generale				

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) è certamente uno dei teologi più conosciuti di questo secolo. La sua vicenda, che lo conduce ad una morte prematura nel campo di concentramento di Flossenbürg per aver partecipato alla congiura contro Hitler culminata nel fallito attentato del 20 luglio 1944, mantiene intatta ancora oggi tutta la sua provocatorietà, al punto che le intuizioni teologiche più note e forse più originali del teologo berlinese non appaiono sempre facilmente scindibili dal suo impegno nella storia.

A partire dall'incontro con questo intreccio profondo fra biografia e teologia, è nata l'idea di ripercorrere lo sviluppo del pensiero di Dietrich Bonhoeffer sul tema della pace.

Il volume non intende offrire una sintesi del complesso itinerario teologico bonhofferiano, né una articolata biografia, ma si propone, più semplicemente, di rileggere alcuni frammenti della riflessione di un credente che, per amore della giustizia e della pace, scelse la strada drammatica e piena di sofferenza della congiura.

ALBERTO CONCI (1959) insegna religione nei licei. Dopo aver conseguito il Magistero in Scienze religiose ha continuato, presso l'Istituto di scienze religiose di Trento, l'attività di ricerca che ha condotto alla pubblicazione del presente volume.

Collabora con una scuola di formazione politica a Trento e con alcune riviste.

ISBN 88-10-40371-1



L. 36.000
(IVA compresa)

9 788810 403716